

HANS BLUMENBERG

**LA CADUTA
DEL PROTOFILOSOFO**

O

LA COMICITÀ DELLA TEORIA PURA
(Storia di una ricezione)

Contemplando il cielo stellato, assorto nelle sue meditazioni, Talete inciampa, cade, suscita il riso di una servetta tracia: è sulla trama di questo aneddoto che Blumenberg ha ricostruito un intero capitolo di storia della ricezione, seguendo le diverse letture che ne sono state date, nei secoli, da Platone ad Heidegger. Ma la ricostruzione storica in queste pagine, pur condotta con precisione e finezza di indagine, è sempre subordinata alla verifica del ruolo sociale della teoria e della tragicommedia che segna la speculazione pura e la offre allo scherno del senso comune.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Titolo originale:
Der Sturz des Protophilosophen

© Hans Blumenberg

© Pratiche Editrice s.c.r.l., Parma 1983.
Tutti i diritti riservati

HANS BLUMENBERG

**LA CADUTA DEL
PROTOFILOSOFO**

O

LA COMICITÀ DELLA TEORIA PURA

(Storia di una ricezione)

Traduzione di Pietro Pavanini
rivista da Silvia Bortoli

Indice

La caduta del protofilosofo

Note

LA CADUTA DEL PROTOFILOSOFO

*Nel tragico l'esteriormente casuale
è intimamente necessario,
nel comico l'esteriormente necessario
è intimamente casuale.*

Georg Simmel
(dal Diario postumo)

Quando la Filosofia ebbe già una storia, se pure ancora breve (due secoli esatti), e incominciò ad essere remunerativo ritornare alle origini e misurarsi con gli antichi modelli, Platone mise a confronto il destino del suo maestro Socrate con la figura del protofilosofo Talete di Mileto. Nel corpus delle favole esopiche, familiari ad ogni greco fin dall'infanzia, e a cui Socrate aveva attinto in carcere prima di morire, si trovava un episodio adeguato allo scopo, a proposito di un astronomo, che inciampa e cade mentre è completamente assorto nella sua attività teoretica. Nel *Teeteto* Platone mette in bocca a Socrate l'aneddoto anonimo riferendolo a Talete di Mileto: «...si racconta anche di Talete, il quale mentre stava mirando le stelle e aveva gli occhi rivolti in alto, cadde in un pozzo; e allora una sua servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che aveva davanti e tra i piedi non le vedeva affatto». Platone, come si conviene al genere della favola, fa seguire subito la morale della storia: «Questo motto si può ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia»¹.

Platone lascia che il suo Socrate, servendosi del filosofo di Mileto, prenda in giro se stesso e la natura particolare del proprio «realismo». E' la teoria pura, in quanto destino, ciò che egli scopre di avere in comune con il prototipo; certo tutta la asprezza di questo destino non si è ancora abbattuta sul Socrate del dialogo fittizio, ma al pubblico di Platone è noto quel che accadde a Socrate. Il comico sta nel conflitto fra concezioni del reale, la cui reciproca incompatibilità può essere ridicola, ma anche mortale nelle sue conseguenze. Socrate accetta le risa così come accetterà la ciotola con il veleno. Quando ancora Socrate seguiva la filosofia naturalistica nella tradizione di Talete e, come discepolo di Anassagora,

studiava i fenomeni celesti, Aristofane lo aveva schernito nella commedia *Le nubi*: «Socrate, che normalmente frequentava poco i teatri, vi comparve questa volta deliberatamente. Disse a coloro che gli sedevano accanto che gli pareva di trovarsi a un allegro banchetto e di essere il bersaglio di un'amichevole burla. Allorché alcuni sconosciuti vollero sapere chi fosse questo Socrate, si alzò e fece vedere il suo originale di contro alla sua copia che veniva rappresentata sul palcoscenico»². Quando, nel finale del dialogo di Platone, *Protagora*, l'ironica perplessità scaturisce come risultato dialettico, è di nuovo Socrate ad udire le risa: «Ebbene mi sembra che l'esito dei nostri ragionamenti, cui siamo giunti ora, come se fosse personificato, ci accusi e ci derida, e, se potesse prendere la parola, ci direbbe: che uomini curiosi siete, o Socrate, o Protagora!»³. Nel *Gorgia* Socrate racconta a Polo com'egli una volta, essendo stata sorteggiata la sua tribù, venne preposto al compito di contare i voti nell'assemblea popolare e, non sapendolo fare, suscitò generale ilarità. Le risa lo perseguitano, non si tratta di un incidente casuale. Nella sua dissertazione di laurea, Kierkegaard sostenne la tesi che Aristofane, facendo di Socrate un personaggio della commedia, si era avvicinato alla verità⁴.

Nei due secoli che separano Talete da Socrate, si è fatto più chiaro in che cosa consiste il ridicolo della teoria pura. Proprio l'allontanarsi di Socrate dall'interesse giovanile per la natura, e il suo rivolgersi ai problemi della vita e dell'agire degli uomini, rendono evidente che non erano la distanza spaziale e l'irraggiungibilità dei corpi celesti da un lato, e dall'altro la vicinanza delle trappole della vita pratica, a costituire il contrasto, ma che esse lo rappresentavano solo metaforicamente. Ciò che Socrate ha scoperto, dopo il suo distacco dalla filosofia della natura, è che anche ciò che riguarda l'uomo ricade nella sfera dell'astrazione, in cui la realtà dell'immediato va nuovamente perduta e si trasforma perciò in trappola. «Perché in verità un uomo simile non sa nulla di chi gli è prossimo, né del vicino di casa, non soltanto di quello che fa, ma nemmeno se sia un uomo o piuttosto un altro animale». E ciò proprio in quanto il filosofo non indaga più quel che avviene nel cielo, bensì «cosa è, e che cosa alla natura dell'uomo, a differenza degli altri esseri, conviene fare e

patire». La comicità non sta nell'oggetto filosofico, ma nella natura della pretesa filosofica: mentre si occupa, e proprio perché si occupa, dell'essere dell'uomo, il filosofo non riconosce nel vicino di casa l'essere umano. Le risa degli altri sono divenute l'indizio della concentrazione sull'oggetto filosofico, l'inettitudine nella vita pratica è divenuta la prova che il nuovo rapporto con gli oggetti si è instaurato con successo. Il successo è identico all'insuccesso della teoria nella realtà della *polis*: «I veri filosofi, fin da giovanetti, non conoscono la via che mena al foro; non sanno dov'è il tribunale, dov'è il consiglio, o altro luogo di adunanze pubbliche della città; leggi e decreti, recitati o scritti, non leggono né ascoltano. Brighe di consorterie per acquistare cariche pubbliche e convegni a banchetti e festini in compagnia di auletridi, sono tutte cose che nemmeno in sogno vien loro in mente di fare». Solo il suo corpo appartiene alla realtà della *polis* — il *chorismos* platonico come forma di vita. Ma soprattutto: egli non sa di non sapere ciò che appartiene alla realtà della vita. L'astronomia, con cui aveva iniziato Talete, è ora solo un caso specifico di questa estraneità che deriva dall'occuparsi della natura delle cose: il filosofo «sale su nel cielo a mirare le stelle, e tutta quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai abbassare se stesso a niente in particolare di ciò che (gli) è vicino».

La comicità del professore distratto non è che una tarda e debole variante di tutto questo. Giacché quel primo apparire del ridicolo non è affatto divertente: è un dolore, un fallimento, ma non casuale e perciò inevitabile. Terribili risa prorompono quando il filosofo, in tribunale o altrove, è costretto a discutere «di ciò che ha tra i piedi e davanti agli occhi», e allora «ecco che cade anche lui, per sua inesperienza, dentro ai pozzi, e s'impiglia in difficoltà d'ogni sorta, suscitando il riso non pur delle serve di Tracia, ma di tutta la gente». E' il martirio della pura idealità, durante il quale certamente il sangue del testimone del vero non viene versato, ma sale ad arrossargli il viso per la vergogna.

Certo per Socrate il pubblico che ride è cambiato rispetto a quello che rideva del filosofo di Mileto. E' un pubblico la cui cultura rende il riso ancora più corrosivo. Platone fa

espressamente notare a Socrate che in tal modo egli suscita il riso non di servette tracie né d'altro ignorante qualunque, i quali di nulla si accorgono, ma di tutti coloro che sono stati allevati altrimenti che come schiavi⁵. Per questo la situazione del filosofo si è fatta anche più pericolosa. La schiava tracia può avere pensato alle sue divinità domestiche segrete quando vide sprofondare nella terra il filosofo, la *polis* ateniese pensa al culto statale degli dei e al fatto che Socrate può avere compromesso, con la sua filosofia, il polivalente potere protettivo degli dei. E' uno che non bada ai valori che governano la politica. Fra il riso e la condanna a morte il passo è perciò breve, ed è tale condanna che si deve ritenere fosse sempre presente agli occhi del Platone autore di questi dialoghi. Per il suo pubblico il tratto tragico affiora senza saldature nella figura comica del filosofo; non poteva sfuggirgli che il conflitto fra le concezioni della realtà non muta per questo il suo valore, che il riso e la condanna a morte non sono che i sintomi di tale conflitto.

La storia della ricezione dell'aneddoto di Talete registra questo rapporto tra comico e tragico come una sorta di ambiguità che non è riferibile soltanto alla trascendenza dell'idealismo platonico, ma che attiene piuttosto alla trascendenza del teoreta all'interno di quella realtà che è possibile rappresentarsi «politicamente», anche senza l'intervento del potere statale come nel caso di Socrate.

L'inserimento dell'aneddoto di Talete nel *Teeteto* di Platone non è casuale, né ha solo valore illustrativo, Socrate ripensa alla sua svolta ed è costretto a constatare che l'osservazione teoretica della natura a cui si era dedicato in gioventù e l'interesse per l'etica umana della maturità non sono in alternativa e non costituiscono quindi alcun fondamento per una «conversione». Alla base di questo c'è la formula di Socrate filosofo etico, secondo cui la costituzione morale dell'uomo, che egli chiama virtù, altro non è che il sapere. Il filo logico che si dipana nei dialoghi di Platone conduce ad una limitazione: che per lo meno non tutte le virtù, è il caso ad esempio dell'ardire, possono basarsi sul sapere. Ma l'assenza di eccezioni nell'equazione di virtù e sapere non costituisce più il problema principe del Socrate platonico; esso è dato piuttosto dal fatto che con quella formula la difficoltà di motivare l'etica

si è ulteriormente accresciuta. Infatti, se deve esistere la virtù, deve esistere anche il sapere. E proprio questa risulta essere la questione più difficile: è possibile il sapere, e come? La domanda rispinge il filosofo fuori da quel contatto con le cose umane, che egli aveva ricercato allontanandosi dallo studio dei fenomeni naturali. Secondo le parole di Cicerone⁶, Socrate aveva fatto scendere la filosofia dal cielo portandola nelle case degli uomini, per interrogarli sulla loro vita, sulle regole e le norme del loro comportamento. Ma questo stesso interrogativo, scaturito dalla premessa della virtù come sapere, lo aveva ricacciato dalle case degli uomini indirizzando il suo sguardo verso un cielo ben più alto e lontano di quello delle stelle, verso il cielo delle idee, da dove era possibile chiarire l'assoluta obbligatorietà di quelle norme del comportamento virtuoso. Vicinanza e lontananza — criteri su cui s'era orientato lo scherno della servetta tracia — non si presentano in modo così alternativo nell'opera del filosofo.

Non appena ci si chiede quanto siano attendibili le fondamenta su cui poggiano le forme riconosciute del comportamento umano, si è obbligati a distogliere lo sguardo dall'uomo come entità concreta della realtà d'ogni giorno. Non si tratta di un capriccio di Socrate e di Platone: anche Kant sarà costretto a farlo, per dare al carattere vincolante della legge morale una validità indipendente dai vezzi della storia e della socializzazione umana. E naturalmente esiste una comicità anche dell'imperativo categorico. E' il destino della filosofia, il cui modello base si ripete ancora una volta emblematicamente nella fenomenologia di Husserl, nel suo rifiuto di ogni specificazione antropologica, nel suo insistere su evidenze che avrebbero dovuto tener testa anche alle pretese di un dio. Ne scaturisce una sorta di comicità, di esagerazione del portamento eretto, anche se per l'occasione non sono presenti servette che possano ridere.

La discesa della filosofia dal cielo e il suo insediamento fra gli uomini si erano rivelati un sogno troppo ingenuo del giovane Socrate. Forse voleva anch'egli sottrarsi alle risa di Aristofane, come Talete era sfuggito alle risa della servetta, dimostrando ai concittadini di Mileto che, grazie alla conoscenza dei fenomeni celesti, si poteva essere un commerciante migliore degli altri. È assai significativo che

Aristotele, nella *Politica*, riporti un aneddoto in antitesi a quello platonico su Talete, aneddoto che in buona parte implica anche la differenza della propria filosofia rispetto al modello di quella platonica. Racconta l'aneddoto: «Si dice che Talete, spinto dal rimprovero che faceva della sua povertà una prova dell'inutilità della filosofia, avendo previsto, in base ai suoi studi sugli astri, che vi sarebbe stata grande abbondanza di ulive, ancora durante l'inverno impegnasse le sue poche ricchezze riuscendo ad ottenere tutti i frantoi di olive di Mileto, pagandoli a poco prezzo, perché non ostacolato dalla concorrenza; ma quando giunse il tempo previsto, poiché molti si misero a cercare i frantoi tutti insieme e d'un tratto, egli poté imporre il nolo che volle, e, raccogliendo molte ricchezze, mostrare come ai filosofi sia facile arricchire solo che lo vogliano, ma che questo non è lo scopo per cui si affaticano»⁷. Di qui all'assicurazione che Tale-te non solo aveva potuto fare previsioni metereologiche — secondo il significato dell'espressione greca «fare astronomia», che significa anche «scrutare le nubi» — ma che, in virtù della sua preveggenza politica, poteva anche dare ottimi consigli alla città di Mileto, il passo è breve⁸. La filosofia ha segretamente desiderato di avere questa capacità sul terreno del reale. Il percorso del pensiero socratico raffigurato da Platone non è parso del tutto convincente. Ludwig Börne scrive: «Socrate fu lodato perché portò la filosofia dal cielo sulla terra e così facendo divenne un maestro dell'umanità. Se vogliamo rendere felici gli uomini, dobbiamo far scendere la politica dalle nubi fin sulla terra»⁹.

L'aneddoto di Talete, così come lo racconta Platone, non è completo: per non turbare il riso si tralascia qualcosa. Il Socrate platonico è quello che ha davanti agli occhi la propria morte come conseguenza delle risa dei realisti. Ecco che allora ci si rende conto che egli lascia aperto l'esito dell'incidente di Mileto: la servetta ride, ma non ammutolirebbe subito, sbigottita, se dovesse vedere che il filosofo, cadendo nella cisterna, si è rotto l'osso del collo? Evidentemente, per mascherare la gravità dell'incidente, i successivi narratori dell'aneddoto hanno sostituito il pozzo con una buca o un fossato, per non mettere in dubbio la sopravvivenza del filosofo, a cui potrebbe far pensare la profondità del pozzo. Lo stesso Socrate non cade vittima del suo impegno teoretico ma

delle sue attività didattiche e retoriche. Solo la curiosità dei moderni ammette che il teoreta possa diventare seriamente vittima del suo impulso, giacché ora la teoria è sancita da un obiettivo umano che va oltre gli interessi degli individui. Non è affatto scontato che nella configurazione dell'aneddoto di Talete il riso sia sempre lecito.

La comicità del filosofo di Mileto agli occhi della servetta tracia ci viene celata da oltre duemila anni di consuetudine al primato della teoria pura e da secoli di diritto alla curiosità illimitata. Ritenere impensabile di poter essere ancora nel novero di coloro che ridono, renderebbe insignificante questa scena, se non rimanesse per lo meno pensabile di poter tornare ad essere nuovamente tra coloro che ridono; il che accadrebbe in una nuova barbarie dei valori: qualora comitati di tutela della virtù controllassero ogni passo della teoria pura affinché non avesse di fronte a sé nessuna pietra dello scandalo per il purismo dell'utilità comune, qualora si credesse di potere meglio difendere i teoreti dalle cadute col non lasciarli affatto avanzare, neppure di notte, neppure nella notte della giustificazione non ancora compiuta dei loro interessi. La comicità del filosofo di Mileto trova dunque la sua attualità proprio là dove è più difficilmente accessibile. Essa esige perciò che si comprenda più a fondo perché si ride, in che modo questo riso andò perduto e, nel contempo, a quali condizioni potrebbe ritornare, anche se non si tratterebbe di un ritorno dell'uguale.

Ciò di cui la servetta ride è il fatto semplicissimo di vedere il filosofo appigliarsi a qualcosa e perdere qualcosa che egli non potrà mai avere. La comicità della scena è fondata sulla distanza antonomastica dell'oggetto, sull'insormontabile irraggiungibilità degli astri, sulla palese assurdità — dal punto di vista della vita quotidiana — del volere-soltanto-vedere. Non si deve leggere l'aneddoto come un primo episodio di storia della scienza, lo si deve vedere nel suo rapporto con il mondo della vita, per capire in quale misura il nottambulo abbia lasciato le cose comuni a favore dello straordinario. La storiella aristotelica sul grosso affare dell'olio è come una risposta indiretta alla introduzione del riso da parte di Platone: offrendo alla fine una giustificazione al puro teoreta in virtù delle sue possibili «utilizzazioni», essa dà ragione alla servetta

tracia, che dal canto suo non poteva esserne consapevole. Per potere finalmente mettere il riso dalla parte del torto, la teoria schietta e senza riserve dovrebbe rivelarsi un'astuzia della pragmatica. Quale anticipazione della storia europea dell'atteggiamento verso la teoria in questa prima strutturazione delle sue possibilità! Il succedersi dei personaggi non rappresenta una netta distinzione fra ragione e torto: Talete e la servetta tracia, Socrate e i suoi giudici, Archimede e il legionario romano, Galilei e il cardinale Bellarmino — e non da ultimo il capovolgimento dei ruoli in una notizia del 1971: «Operai dell'Università di scienze morali per ferrovieri di Tientsin si sono lamentati, sull'organo del partito "Kuang Min Jih Pao", per essere stati derisi dagli studenti di filosofia dell'Università di Nankai, in occasione della presentazione dei trattati di filosofia, da loro scritti secondo le direttive di Mao»¹⁰.

Platone ha dato all'aneddoto di Talete l'impronta dell'ambiguità nel contesto del dialogo, ma non è stato lui a inventarla. Nel corpus delle favole esopiche, da cui l'aneddoto proviene, manca ogni riferimento diretto, tanto a Talete di Mileto quanto alla servetta tracia e alle sue risa. Diceva: «Un astronomo aveva l'abitudine di uscire tutte le sere per studiare le stelle. Una notte che s'aggirava nel suburbio con la mente tutta rivolta al cielo, cascò senza avvedersene in un pozzo. Mentre egli si lamentava e gridava, un passante udì i suoi gemiti e gli si avvicinò. Saputo il caso gli disse: "Caro mio, tu cerchi di sapere quello che c'è nel cielo, e intanto non vedi quello che c'è sulla terra"». La morale esopica della favola ha meno a che fare con lo iato fra teoria e mondo della vita: «Questa favola potrebbe servire per uno di quei tali che si vantano di cose incredibili, mentre non sanno fare nemmeno quello che fanno tutti gli uomini normali»¹¹.

La figura dello schiavo frigio Esopo appartiene, proprio come il protofilosofo Talete, all'ambiente jonico del VI secolo avanti Cristo. Certo la favola esopica rientra nel genere del racconto demotico e ne condivide la soddisfazione per la caducità di un modo di vivere che, nello Jonio, si era già estinto assieme all'aristocrazia e al suo epos; ma dell'aneddoto sull'astronomo, così come ci è stato tramandato, non si sfrutta certo il potenziale per volgere l'esito negativo contro l'ozioso

modo di vivere della teoria. Non si parla ancora né di una servetta tracia, né della sua malignità, bensì soltanto di un passante, il cui rimprovero bonario e laconico si differenzia nettamente dalla pomposa morale che vi è stata aggiunta.

È evidente ciò che l'aneddoto ha acquistato tra le mani di Platone. Già prima di lui all'astronomia era sempre stata rivolta l'accusa di essere la più inutile delle scienze e un passatempo per gli oziosi; e questo può avere favorito l'incorporazione dell'aneddoto nel tesoro dei racconti esopici, che erano zeppi di attacchi ai resti di un mondo di aristocratico ozio. Dal canto suo, Socrate può avere visto prefigurato il rapporto tra la sua filosofia del non-sapere-sapendo e la sofistica orgogliosa del proprio sapere (da cui egli stesso proveniva e da cui aveva preso i suoi avversari) nella figura di quel saggio schiavo Esopo, che gli tornò alla memoria in prigione: Esopo avrebbe tratto una favola dalla sua situazione di allora, in cui, liberato dalle catene prima dell'esecuzione della condanna a morte, poté mandare un sospiro di sollievo, nonostante ciò che ancora lo attendeva. Non basta ancora: Socrate fa della favola esopica l'oggetto della sua poesia dal carcere quando, obbedendo all'ordine del suo demone apparso gli in sogno, inizia a comporre poemi.

Qui si comprende per quale motivo Platone, dopo Socrate e per Socrate, abbia dovuto, nel suo aneddoto, porre con maggiore «forza» e caratterizzare più chiaramente la controfigura del filosofo di quanto non avesse fatto l'antica favola. Socrate, in prigione, assume un nuovo atteggiamento: esteriorizzando se stesso, egli diviene lo spettatore che osserva, in forma postfilosofica, la propria vita e il proprio pensiero. Il successore del protofilosofo Talete, nella sua ultima fase, si allontana ancora una volta dall'osservazione dei fenomeni celesti, ma anche dalla negazione di essa nella filosofia del mondo abitato dagli uomini, e si investe nel ruolo del passante, della servetta dileggiatrice. Nella piena saggezza i due protagonisti della scena, quello che cade e quello che ride, finiscono per coincidere.

Ciò si manifesta nell'ambivalenza del sogno che, come riferisce Socrate, lo spinge a dedicarsi all'arte delle muse; se aveva creduto di avere già ottemperato all'ordine ricevuto in sogno tramite la filosofia, la condanna a morte, con il breve

rinvio per le festività in onore del dio Apollo, gli aveva fatto comprendere l'altro significato di quell'ordine: fare ciò che prima non aveva mai fatto, comporre versi. La filosofia, a cui si era dedicato per tutta la vita, era stata veramente la più sublime fra le muse, come aveva sempre creduto? Ora pensa che gli sia stato impartito l'ordine di seguire l'arte di una musa demotica e che l'unico modo per ubbidire al sogno sia di comporre, per la prima e l'ultima volta, poesie, una al dio Apollo, alla cui festività sacrificale egli doveva il rinvio dell'esecuzione, e le altre derivate da Esopo, dal momento che di favole nuove non era in grado di inventarne¹².

L'approfondimento a cui viene sottoposta la favola esopica da parte di Platone deriva dalla molteplicità di significati, che essa assume nel contesto della sua filosofia e dal riferimento alla figura di Socrate. La comicità dell'astronomo nell'aneddoto dipende certo, per la servetta tracia, dal vedere incespicare sulle tangibili realtà che gli stanno davanti ai piedi chi è tutto assorto nelle sue cose lontane e sublimi; e nel dialogo platonico, sotto la specie di quell'estraneità alle cose del mondo, di cui dà prova il filosofo socratico e che i realisti prendevano di mira, essa diviene il segno della domestichezza con quelle verità che alla fin fine sono l'unica cosa importante. Ma tale comicità assume un significato anche maggiore nel complesso della filosofia platonica, nel momento in cui l'astronomia del filosofo di Mileto non è più in grado di garantire che valga la pena di mettere a repentaglio la propria incolumità fisica, perché i suoi oggetti empirici non possono più competere seriamente con la idealità di una «vera» astronomia. Il firmamento tangibile per i sensi non poteva più bastare al concetto platonico di scienza: doveva trovare il proprio corrispettivo in una oggettività del pensiero più rigorosamente sensibile. Il dubbio della servetta tracia non si dimostra sufficientemente radicale, poiché la vera realtà non è al di qua dell'oggetto astronomico, nella prossimità di ciò in cui e per cui si può cadere, ma in quella lontananza che sta al di là di ogni punto luminoso visibile dal nostro occhio. Il visibile non può essere il ragionevole. Platone prelude al giudizio sprezzante che Hegel darà dell'osservazione del cielo. E, in questo contesto, fornisce un nuovo rimando alla comicità del personaggio Socrate nelle *Nubi* di Aristofane.

Nel settimo libro del dialogo sullo stato ideale, Platone ci presenta Socrate e Glauco che discutono sull'opportunità di comprendere l'astronomia fra le materie formative nello stato modello appena abbozzato. Glauco la ritiene necessaria per l'agricoltura, la navigazione e la strategia bellica. Socrate risponde con una frase che potrebbe andare bene per qualsiasi dibattito sulla riforma degli studi: «sei divertente... sembra proprio che tu tema il giudizio del pubblico e l'accusa di proporre materie di studio inutili». Glauco allora cambia tono affermando di volersi pronunciare a favore dell¹ astronomia esattamente secondo la concezione di Socrate, e affermando inoltre che il suo pregio può consistere solo nel fatto che essa costringe l'animo a volgersi verso l'alto, lontano dalle cose di qui, verso quelle di lassù. Socrate è di nuovo di parere diverso: l'astronomia, così come allora veniva praticata da chi voleva innalzarla alla filosofia, aveva proprio l'effetto contrario, di costringere cioè lo sguardo verso il basso. La direzione dell'occhio non è quella della ragione. Solo l'invisibile può essere oggetto della ragione.

A questo punto del dialogo Platone mette in bocca a Socrate un'allusione alla propria caricatura nella commedia di Aristofane, la cui comicità viene percepita più intensamente da chi è iniziato al pensiero platonico: disteso su un'amaca e intento a fissare il cielo a bocca aperta, come uno che nuota sul dorso. Guardare verso l'alto a bocca aperta o verso il basso a bocca chiusa per cogliere qualcosa di percettibile non ha nulla a che fare con la scienza, e non se ne può trarre alcun insegnamento, poiché «l'anima sua non guarda in alto, ma in basso, anche se egli apprende stando supino, disteso a terra o nuotando in mare»¹³.

A dire il vero nulla veniamo a sapere dell'«astronomia in senso proprio» che Socrate caldeggia, e la cui possibilità Glauco riconosce e sembra scorgere davanti a sé come in virtù di una formula magica. Per chi pretende di possedere l'ideale, e dunque la verità, è sempre stato più comodo deridere chi voleva vedere coi propri occhi, piuttosto che mostrargli quel che potrebbe raggiungere rinunciando a tale immediatezza. Un astronomo che non guarda più verso l'alto — ecco la figura antitetica al Socrate deriso nella commedia come al Talete beffeggiato dalla servetta tracia, ma antitetica anche a tutto ciò

che i derisori e i beffeggiatori avrebbero un giorno preso seriamente nel loro «realismo». E tuttavia è una figura che, in un senso inatteso, avrà un futuro.

Il distacco della «vera astronomia» di Platone dal realismo della astronomia del suo tempo ripropone, con nuova intensità, la scena dell'aneddoto di Talete. Se il filosofo, che si accontenta dell'osservazione del firmamento visibile, per il suo estraniarsi dal mondo, suscita l'ilarità del senso comune, con ben maggiore veemenza e realistica plausibilità ciò dovrà toccare al platonico, il quale postula non solo un altro firmamento, ma addirittura una «vera terra», sulla quale evidentemente non può stare e nei cui abissi non può cadere. Ma per Platone la promessa di verità, intrinseca alla scienza ideale, giustifica ogni estraniarsi dal mondo e il rischio di essere derisi da chi dovrebbe soltanto ammettere di non potere vedere assolutamente nulla di simile. Ora non esiste più un «superiore livello» di mediazione, a partire dal quale le risa irragionevoli possano ridiventare comprensibili. Ma quello che avrebbe posto definitivamente dalla parte del torto la servetta nei confronti del «vero astronomo», e cioè la supposta incontestabilità della verità che non più tutti possono vedere, è nel contempo un vicolo cieco nella storia della scienza.

Infatti, per ironia, la servetta tracia dovrebbe avere ragione non solo con le sue risa, ma anche con il suo rimprovero al filosofo, al quale, mentre cerca di scrutare i fenomeni del cielo, rimane nascosto quello che gli sta vicino e davanti ai piedi. Il rimprovero della servetta al filosofo riaffiorerà nelle parole di Copernico, il riformatore dell'astronomia, quando rinfaccerà al sistema geocentrico della tradizione di ignorare, con l'attenzione tutta rivolta al remoto, proprio quello che era più prossimo, ovvero di ignorare, nel considerare i corpi celesti, la terra stessa in quanto corpo celeste. Ciò che soprattutto deve essere tenuto in considerazione è il comportamento (*habitus*) della terra nei confronti del firmamento, poiché la terra è il nostro punto d'osservazione (*nobis a terra spectantibus*) e da esso dipende ogni legge dell'ottica (*ut in Opticis est demonstratum*). La soggezione al sublime (*excelsissima*) distoglie l'attenzione da ciò che ci è più vicino (*nobis proxima*) e induce all'errore di attribuire ai corpi celesti proprietà che sono della terra (*nec... quae telluris sint, attribuamus*

caelestibus)¹⁴. Sembrerebbe una reminiscenza dell'esclamazione della servetta tracia da parte dell'umanista Copernico. La rivoluzione copernicana è innanzitutto una rivoluzione del punto di osservazione; essa comporta una sua parte di comicità per il fatto che il concetto di realtà dell'astronomia tradizionale e del suo platonismo — cioè prendere come ovvia la prospettiva da cui i fenomeni si mostrano — si spezza contro l'enorme simulazione di tale «ovvietà»: poter «spiegare» quei fenomeni e accedere così — secondo la terminologia platonica — alla loro «intrinseca realtà». La si può paragonare a un'altra svolta: l'antropologia antica, soprattutto la stoica, aveva sostenuto l'idea teleologica che l'andatura eretta dell'uomo lo predisponesse all'osservazione del firmamento, mentre la moderna antropologia tende a fare dipendere l'andatura eretta — a prescindere dalle cause che determinano l'uomo in base al processo di evoluzione selettivo — soprattutto dal fatto che l'uomo manteneva così il suo corpo, e soprattutto le sue mani, nel proprio campo visivo e ne controllava pertanto le funzioni. Come nel copernicanesimo, così anche nell'antropologia, si è mantenuto lo schema elementare: fare di ciò che è vicino la reale condizione di quanto è lontano; in questo caso la posizione eretta del corpo come presupposto dei suoi nuovi effetti strumentali a distanza, delle sue *actiones in distans*.

La direzione verso cui «innanzitutto e per lo più» si dirige lo sguardo corrisponde anche al luogo dove si suppone risiedano gli dei. Dietro l'aneddoto di Talete c'è il mito degli «altri dei». La malignità della servetta tracia di fronte alla disavventura del filosofo non è soltanto il piacere per il drastico riferimento all'importanza della quotidianità a lei imposta, e ignorata dal pretenzioso interesse per il tutto, ma anche, in un certo senso, la soddisfazione nel vedere che i *suoi* dei si sono fatti notare — dei che non abitano lassù nel cielo, ma qui sulla terra. C'è da pensare al fenicio Zenone di Cizio a Cipro, fondatore della scuola stoica, il quale, a novantotto anni, nel lasciare l'auditorio inciampa sulla soglia della porta, batte la mano per terra e, pronunciando le parole della *Niobe* di Eschilo: «Vengo subito!», torna a casa e si lascia morire di fame¹⁵. Gli dei della sua gioventù, che una vita dedicata alla ragione filosofica aveva fatto svanire, si rifece sentire ancora una volta. La servetta tracia può avere interpretato la caduta

del protofilosofo come un segnale misconosciuto degli dei inferi a distogliere lo sguardo dalla direzione sbagliata, quella olimpica. Anche gli dei della commedia non sono quelli olimpici: il suo realismo si basa sulla licenza ad essere irrispettosi verso l'alto, perché la protezione dal basso viene considerata molto solida. L'Illuminismo, viceversa, ha sempre cercato di vedere l'uomo «dall'alto», di procurargli uno spettatore extraterrestre, come nel *Micromegas* di Voltaire. Esso non riuscì mai a rappresentare il genere umano comicamente, perché lo ha assunto nella sua microscopicità.

Era veramente «*artig und witzig*» («sagace e spiritosa») la servetta di Tracia, come viene definita nella traduzione di Schleiermacher? O non era, piuttosto, malevola e irritata nei confronti di quella teoria «occidentale» che aveva inizio davanti ai suoi occhi, prendendo partito nella reciproca gelosia degli dei? Non è forse rimasta dalla parte del torto, non solo perché la teoria, che nasceva dal mito davanti ai suoi occhi, ha avuto un tale successo, ma per non avere nemmeno compreso ciò che era più vicino a lei, l'astuzia della prassi? La malignità le si sarebbe ritorta contro, se il suo farsi beffe del protofilosofo caduto nel pozzo fosse nato da uno stupido e avventato malinteso: se cioè l'uomo avesse prescelto il pozzo soltanto come luogo più adatto per i suoi fini teoretici e non vi fosse caduto durante una, del resto inutile, passeggiata astronomica, ma vi si fosse calato per compiere le sue osservazioni. Allora la servetta non lo avrebbe visto cadere di notte, ma starsene seduto durante il giorno. Gli antichi conoscevano perfettamente i vantaggi ottici della stretta apertura del pozzo per la localizzazione di stelle lumino¹⁶. E' se nel cielo di mezzogiorno. E questo inatteso modificarsi dei realismi, questo invertirsi di preminenze tra diversi concetti di realtà, ciò che rende attributo del comico l'instabile, il reversibile, il revocabile — e fa della «figura comica», in quanto portatrice professionale dell'attributo, l'impronta più debole della sua peculiarità.

La cisterna (*phrear*) non può del resto essere eliminata o sminuita nella dimensione arcaica dell'aneddoto; è comune sia al testo esopico che a quello platonico, mentre i termini *bothros* e *barathron*, che figurano rispettivamente nelle lezioni di Diogene Laerzio e di Stobeo, indicano cavità del tutto

generiche. In quella regione non si cade così facilmente in una cisterna, per quanto fissamente si osservi il cielo. Anche questo può avere indotto chi in seguito tramandò l'aneddoto a dare indicazioni più vaghe sul luogo della caduta. Tanto più fondato risulta il sospetto che appunto quel malinteso nei confronti dell'osservatore, che sul fondo del pozzo sfrutta il favore della posizione, possa avere giocato un ruolo nel nucleo storico dell'aneddoto.

Per quanto tempo ancora riderà la servetta tracia dopo il perfezionamento platonico della favola esopica? Non dimentichiamo che Platone aveva davanti agli occhi uno *status* non ancora consolidato della teoria pura. Ma proprio lui — da tempo distanziatosi dal suo maestro Socrate e dall'allontanamento di questi da tutto ciò che sta sopra di noi — doveva contribuire, come nessun altro, alla riconosciuta serietà della teoria pura. Socrate aveva ancora difeso, nella sua persona, sia il buon diritto della servetta dileggiatrice che del teoreta deriso. Di certo non ridono Simmia e Cebete nella cella mortuaria di Socrate, e nemmeno Santippe. Ma, così come si presentano le cose, essi potrebbero, anzi dovrebbero, esprimere in tal modo il loro concetto di realtà e il loro corrispondente «realismo». Infatti quello che essi vedono non è nient'altro che ciò che vide la servetta tracia: un uomo che con lo sguardo rivolto al cielo, in questo caso al cielo dei concetti e delle norme della virtù, e tuttavia con occhi che vedono, cade nell'abisso per non fare più ritorno. Una volta consolidata la validità della teoria pura e dei suoi oggetti, alcune cose non sono più ammissibili: dalla recezione dell'aneddoto scompare il riso, scompare il pozzo, la giovane e graziosa servetta diventa una vecchiaccia, l'ansia si diffonde, l'abisso diventa la sentina d'ogni vizio, l'interesse per il firmamento deve diventare indirettamente la curiosità astrologica per il futuro. La teoria pura non può più essere comica non appena diventa professionale, ben prima di nutrire schiere di funzionari e di mettere a disposizione potenziali per l'antagonismo dei popoli e dei sistemi. Solo quando qualcuno pretende di parlare, al di fuori delle discipline sanzionate, del «completamente altro», come deir«essere», allora si richiama nuovamente al riso della servetta in quanto sintomo di un diritto noto a lui soltanto, ma che ancora ha da venire. Il ridicolo del teoreta puro non si

fonda tanto sul fatto che egli ha a che fare con «la realtà», quanto sul suo non percepire o non volere ammettere la concorrenza della realtà. La comicità scaturisce dall'interferenza di un mondo con un altro e dalla loro reciproca «mancanza di riguardo».

Già Diogene Laerzio, il biografo dei filosofi del III secolo dopo Cristo, racconta l'aneddoto in un modo che lo fa apparire svincolato dal dibattito attuale sull'estraneità del filosofo rispetto alle cose del mondo. Talete non cade in un pozzo mentre osserva le stelle, ma precipita in una fossa uscendo di casa per andare a scrutare il firmamento. Una vecchia che lo accompagna — non meglio definita — esclama, rivolta al filosofo che lancia un grido, «Talete, non riesci nemmeno a vedere quel che ti sta davanti ai piedi e credi di poter conoscere quel che c'è nel cielo?». Se si considera anche un epigramma, inserito da Diogene come proprio nella biografia di Talete e nel quale egli ringrazia gli dei per la morte del filosofo poiché così essi lo hanno riportato vicino alle cose che dalla terra non era più in grado di scorgere, allora tale raffigurazione evoca più l'immagine di un uomo quasi cieco che quella del fiero astronomo; posseduto dell suo impulso teoretico trova soltanto la compassione, ma non lo scherno, di una vecchia donna¹⁷.

Rispetto a questa, la successiva versione del V secolo contenuta nel *Florilegium* di Stobeo è piuttosto conservatrice. Essa rimette in scena la servetta tracia, non però il suo riso, bensì solo l'osservazione che suona qui piuttosto pedante: questo succede appunto a chi non ha la più pallida idea di quel che ha davanti ai piedi e guarda quel che c'è nel cielo¹⁸. In questo volere impartire una lezione vengono livellate sia la comicità della prima versione che la tragicità della successiva variante. Di riflesso risalta maggiormente la natura particolare della versione di Diogene Laerzio: quel tratto suo tragico che farebbe apparire irrilevante qualsiasi dilleggio degli astanti.

Nell'opera di Diogene Laerzio troviamo un'ulteriore versione dell'aneddoto. È quella contenuta nell'epistolario apocrifo di Anassimene e Pitagora, in appendice alla breve biografia del primo¹⁹. In questa testimonianza della pietà della scuola di Mileto verso il suo fondatore, l'aneddoto si trasforma nella leggenda della morte di Talete. Il vecchio segue ora

soltanto le sue abitudini ed esce di casa la notte in compagnia della sua serva per scrutare le stelle. Assorto nell'osservazione del cielo precipita lungo un dirupo. Il collegamento dell'ultimo impegno teoretico con la caduta fatale serve a rafforzare, per mezzo della consacrazione della morte, il testamento spirituale del filosofo. Ciò giustifica l'esortazione a far cominciare da Talete ogni ricerca comune. La città di Mileto è nel frattempo caduta in mano a Ciro, re di Persia, con conseguenze relativamente modeste proprio perché s'era seguito il consiglio di Talete di respingere un'offerta d'alleanza di Creso. La preveggenza dell'astronomo dà buona prova anche a posteriori. Ma la libertà della città è perduta e Anassimene, nella sua seconda lettera, coglie l'occasione per ricordare che questa libertà è condizione indispensabile per l'osservazione del cielo, in quanto arte degli uomini liberi — in questo senso appunto una *ars liberalis*. Talete, che per tutta la vita aveva scrutato le stelle, diventa così nella sua scuola anche il monumento della libertà perduta. «Come sarebbe potuto venire in mente ad Anassimene di indagare i segreti del cielo, quando, pieno d'angoscia, dinanzi a sé vede soltanto la scelta fra la morte e la schiavitù?» La servetta tracia non viene menzionata, ma l'urto del suo concreto concetto di realtà con quello dell'astronomo-filosofo si riflette ora nel destino politico della città, la cui schiavitù impedisce di portare a termine la ricerca iniziata da Talete, e nel contempo conferma l'impossibilità della schiava tracia ad accedere all'esistenza teoretica. Il riso è scomparso con l'instaurarsi di realtà diverse.

Cecità e caduta mortale, impotenza della vista e limiti della sete di sapere — è la fine di Faust che si annuncia nel destino di Talete. Di Democrito ci è stato riferito che s'accecò con le sue proprie mani; forse quel gesto voleva significare che per lui la soluzione dell'enigma della natura attraverso l'atomistica si sarebbe potuta trovare non nell'osservazione ma solo nel pensiero. Di Eudosso di Cnido si dice abbia affermato che si sarebbe lasciato incenerire volentieri dal sole, se prima avesse potuto fissarlo attentamente per una sola volta, tanto da poterne stabilire con precisione forma e volume. Forse si cela qui l'antitesi al detto di Eraclito a proposito della grandezza del sole, detto che, non essendo immune da un'esplicita indifferenza verso l'esigenza di obiettività teoretica, stabilisce

che il sole è largo quanto un piede umano²⁰. Solo negli dei di Epicuro, archetipi del saggio, questa indifferenza troverà la sua schietta rappresentazione: essi non ridono perché non guardano.

E difficile immaginare che gli autori dell'epoca cristiana riprendano l'aneddoto di Talete per ricordare all'astronomo, che cade osservando il cielo, l'importanza di quello che gli sta davanti ai piedi — dando in tal modo e senza mezzi termini maggiore importanza, nella concorrenza tra il celeste e il terreno, al mondo di quaggiù. Ai loro occhi l'astronomo sarà piuttosto uno che ha agito troppo superficialmente, concentrandosi sul firmamento visibile piuttosto che sulla divinità che gli sta dietro, ma pur sempre nella direzione che dall'ovvio porta verso la giusta via alla trascendenza. A cadere sarebbe stato allora colui che non ha voluto andare abbastanza in alto, e si è fermato alla superficie pagana del cosmo senza approdare alla trascendenza. Ma l'astronomo è sospettato anche di avere voluto elevare se stesso a essenza dei propri obiettivi, proprio come la mistica dell'adequazione contemplativa rende simile a dio chi osserva spiritualmente dio. L'astronomo cade perché sembra costruirsi un accesso illegittimo alla sfera del suo desiderio. Anziché percorrere la via della grazia, egli mette in pratica una forma di magia traspositiva.

Filone di Alessandria esorta chi abbia studiato, o voglia studiare, l'astronomia caldea a ridiscendere poi dal cielo²¹. Non si tratta soltanto di un elemento retorico, ma è espressione del sospetto verso il pericolo della magia, che vive e cova alle spalle della teoria. Sarà sant'Agostino a formulare questo sospetto per la tradizione medievale, quando imputerà agli astronomi, alla presunzione insita nella loro disciplina, di ritenere di avere raggiunto teoreticamente ciò che invece si può ottenere solo in virtù della nuova prassi della salvezza, *ut in ipso coelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur*²². L'accusa di magia traspositiva dice già che l'osservatore terreno del firmamento non può più accettare la propria sede

come naturale, e che deve trasferirsi sistematicamente nel punto d'osservazione a lui assegnato: nel centro dei movimenti. La posizione immaginaria è lo strumento di sperimentazione speculativa dell'astronomia, quello che le serve per passare attraverso le sue illusioni prospettiche. Per l'illuminismo sarà lo schema per indagare il mondo degli uomini, come ha sostenuto Voltaire nell'introduzione al *Traité de Métaphysique*: bisogna abbandonare la sfera degli interessi e dei pregiudizi dell'uomo, per vedere l'uomo come se lo osservassimo dalla prospettiva di Marte o di Giove, proprio come, da copernicani, dovremmo vedere i fenomeni del sistema dei pianeti, come se fossimo *dans le soleil*.

Fra gli autori della patristica solo Eusebio ha tramandato l'aneddoto di Talete attenendosi fedelmente alla versione che si trova nel *Teeteto* di Platone, riprendendo anche l'interpretazione che sottolinea l'estraneità del filosofo rispetto alle cose del mondo²³. L'obiettivo che l'apologeta si era prefisso, e cioè di documentare la propria conoscenza letteraria, non gli consente di apportare la minima modifica al contenuto del testo tramandato: questa è la buona scuola alessandrina del dotto IV secolo dopo Cristo. Ben diverso arbitrio aveva dimostrato Tertulliano un secolo prima, agli inizi dell'apologetica latina; a lui i filosofi greci appaiono come i patriarchi degli eretici²⁴: con la figura del protofilosofo Talete che cade nel pozzo, viene fissato un modello di ciò che è il male nelle sue radici. Tertulliano non imbocca la via dell'apologia letterariamente colta; in ogni caso non vuole dare l'impressione di trarre dalle fonti pagane la prova della verità per il cristianesimo. Non ha bisogno del filosofo, e la sua linea di condotta sembra, per così dire, averlo posto proprio dalla parte della servetta tracia che si fa beffe del rapporto filosofico con la realtà. La servetta tracia anticipa l'«anima semplice» di Tertulliano, *l'anima idiotica*, che egli introdusse con il *Testimonium animae* nella retorica apologetica. Tuttavia Tertulliano non ha sfruttato questa occasione. Forse perché cercava di costruire un'immagine della filosofia antica in contrasto con quella fornita dal suo collega negli studi giuridici e rivale nel campo apologetico, Minucio Felice. Quest'ultimo aveva infatti scritto con intenzionale ambiguità a proposito di Talete di Mileto, che gli era parso il primo da menzionare,

perché, primo fra tutti, aveva preso in considerazione gli oggetti celesti²⁵. Ma è proprio questa sottile vaghezza dell'oggetto, a cui si era dedicato il primo dei filosofi, che risulta inaccettabile per Tertulliano. Per lui una delle radici del politeismo pagano sta nell'idolatria del firmamento. Si deve andare oltre il visibile fino all' *artifex et arbiter motus*; poiché non è per nulla vero che qualcosa non esiste solo perché noi, in quanto ci è invisibile, lo riteniamo inesistente. Al contrario, si deve spingere la propria indagine tanto più in alto, verso ciò che è invisibile, per poter sapere che cos'è il visibile: *Immo, eo altius investigandum est quod non videatur, ut quod vi-deatur, quale sit, scire possimus*. E questa la tesi decisiva: non soltanto ci è di aiuto il visibile nella via verso la trascendenza, ma la grandezza che vi sta dietro, il *motator caelestium rerum*, è anch'essa una condizione indispensabile alla conoscenza del mondo visibile²⁶. Solo così la polemica contro il protofilosofo si traduce in un'adeguata accusa.

Tertulliano è stato l'unico a inserire nella tradizione dell'aneddoto di Talete la variante esotica, secondo la quale fu un egizio a deridere aspramente il filosofo caduto nella cisterna. A ragione Talete di Mileto sarebbe disonorevolmente caduto in un pozzo, mentre indagava ed abbracciava con gli occhi l'intera volta celeste, e sarebbe stato grandemente deriso da un egizio, il quale gli avrebbe detto: credi ancora che il cielo ti sia stato dato per essere contemplato, visto che non riesci a vedere nulla sulla terra? La caduta di Talete bollerebbe in tal modo simbolicamente i filosofi come coloro che, rivolgendo la loro ottusa curiosità agli oggetti della natura, anziché a chi li ha generati e li fa muovere, finiscono coll'annasparsi nel vuoto²⁷. Ma in che modo nell'aneddoto viene fuori la figura dell'egizio? Gli egizi compaiono poco prima nel testo di Tertulliano come coloro che avrebbero commesso un errore, più grossolano ancora che non la divinizzazione degli animali, e cioè quello di idolatrare le stelle per l'autonomia del loro movimento (*per se mobilia*). Ma, nella variante dell'aneddoto di Talete introdotta da Tertulliano, l'egizio si contrappone, in quanto archetipo tradizionale dell'antichissima saggezza, al greco, archetipo invece della saccenteria. Talete doveva avere tratto la sua dottrina geometrica e astronomica dall'Egitto e Tertulliano intendeva

mostrare l'autorità del maestro di contro all'immaturità dell'allievo, I viaggi obbligatori dei filosofi greci in Egitto erano noti e bene accettati agli apologeti cristiani in quanto offrivano conferme alla loro asserzione che la saggezza greca era una merce d'importazione e derivava, nella sostanza, dagli scritti di Mosè tramandati da studiosi egiziani. Se Tertulliano trasformò la servetta tracia in un egizio, lo fece perché non aveva bisogno di una figura che osservasse e deridesse l'astronomo partendo dall'inferiore punto di vista del realismo; aveva, viceversa, bisogno di una figura che fosse in grado di criticare gli esordi della filosofia «da un livello superiore». Il saggio egizio è infatti, nella tipologia tradizionale, un sacerdote, quali che siano i suoi dei e quale che sia il giudizio da esprimersi su di essi. Se la servetta della favola antica aveva riso perché Talete aveva mirato troppo in alto, l'egizio di Tertulliano ride ora perché Talete non si è spinto abbastanza in alto. Lo spirito avrebbe dovuto volgersi in alto partendo dal suo stato sulla terra e non ridiscendere nell'incertezza: *Sursum mens ascendere debuit de statu mundi, non in incerta descendere*. Sarà ancora Epicuro, nel tardo periodo della filosofia greca fondata da Talete, a suscitare il riso; egli, infatti, nonostante avesse asserito che tutto quanto è sopra di noi non è cosa per noi, desiderò sottoporre il cielo ad indagine, stabilendo poi che la grandezza del sole corrispondeva a quella di un piede. Tertulliano si limita ad aggiungere come, appunto, anche nei riguardi del firmamento ci si fosse comportati con «parsimonia» (*frugalitas et in caelis*)²⁸.

Tertulliano trascura la figura della servetta tracia nell'aneddoto di Talete, anche là dove essa sembra adattarsi in modo quasi ferreo al suo modo di vedere: e cioè quando egli punta, anziché sullo sguardo che tenta di andare oltre il cielo degli astri, su un realismo diretto contro l'esagerazione platonica della peculiarità dell'anima e della sua estraneità alla natura. Se ne può trovare conferma nel suo scritto *Sull'anima*, dove la dottrina platonica dell'anima viene presentata come una stravaganza metafisica e, al suo posto, si sostiene una sottile materialità dell'anima derivata dagli stoici, una materia pneumatica avente le sembianze della figura umana: secondo Tertulliano, in tal modo si supererebbero le difficoltà del dualismo psicofisico e nel contempo si assicurerebbe

l'ereditarietà necessaria secondo la storia della salvezza. E in tale contesto che si deve leggere il riferimento a Talete, il quale, rappresentando qui gli eccessi della filosofia, ignora quel che ha davanti ai piedi e perciò cade nel pozzo:

*Sed enormis intendo philosophiae solet plerumque nec prospicere pro pedibus (sic Thales in puteum)*²⁹.

Le parole sulla servetta tracia nell'aneddoto di Talete vengono alterate anche nell'opera di un contemporaneo di Tertulliano, nei *Philosophumena* di Ippolito, ma non si tratta di un rimaneggiamento cosciente e voluto, quanto piuttosto di un equivoco: la specificazione del luogo d'origine viene trasformata nel nome proprio della servetta³⁰. L'osservazione del firmamento e la caduta di Talete sono per Ippolito strettamente correlate con la sua accusa che la mitologia gnostica abbia avuto origine dalla filosofia e, soprattutto, dall'astronomia greca. Anche in questo ci troviamo di fronte a una alternativa della conoscenza acquisibile: a chi si dedica allo studio del firmamento sfugge la conoscenza delle cose più vicine.

Il grado di familiarità con l'aneddoto di Talete che gli autori della patristica potevano presumere nei loro lettori non doveva essere basso, se si considerano le allusioni che ad esso vengono fatte senza riportare la storiella. Si prenda ad esempio il siriano Taziano che, nel suo *Discorso ai greci*, pone l'alternativa fra il problema dell'esistenza divina e la conoscenza di se stessi. Taziano stilizza il nuovo antagonismo fra pagani e cristiani sul modello di quello più antico fra elleni e barbari. Egli sostiene l'orgoglio del barbaro contro un mondo culturale che a lui appare decaduto e vuoto, ma la cui strumentazione retorica egli utilizza professionalmente con la disinvoltura del sofista. Il nuovo, la «filosofia barbara», a cui approderà soltanto nell'età matura, corrisponde per lui essenzialmente al disgusto verso la propria esperienza culturale. Questa infatti rimane in lui un episodio nel passaggio verso una rifondazione più radicale di stampo gnostico con più decisi barbarismi. Recenti cultori dell'antichità hanno ripagato con duri giudizi lo spregiatore di quella dovizia canonica, definendolo non solo «tristo originale», ma anche «nemico orientale della cultura» e «selvaggio stilista».

A questo proposito è necessario ricordare il motivo per cui Taziano, nella sua allusione all'aneddoto di Talete, abbia inaspettatamente assunto la parte della servetta tracia. L'allusione al suo farsi beffe di Talete, in questa cornice, finisce ovviamente coll'associarsi a un barbarico oltraggio nei confronti dei greci, che abbraccia la loro lingua, la loro poesia e la loro filosofia. Il riso colpisce allora coloro che continuano a seguire la dottrina aristotelica secondo cui, per le cose al di sotto della sfera lunare, non ci sarebbe alcuna provvidenza. Costoro, più vicini alla terra che alla luna, e situati più in basso della sua orbita, assumevano, proprio loro, il ruolo della provvidenza là dove la negavano, come aveva fatto lo stesso Aristotele quando affermava non esservi felicità per colui al quale mancano bellezza, ricchezza, forza fisica e nobiltà. La polemica antitesi di Taziano dice che il dio cosmico della filosofia antica, costretto nel suo ruolo di motore delle sfere celesti, implicava l'arbitrarietà delle condizioni naturali della felicità umana. La non accettazione della indifferenza del filosofo nei confronti di una possibile felicità di tutti è il senso dell'allusione all'aneddoto di Talete. E così si arriva sorprendentemente al punto che il problema di dio, in quanto rivela l'essenziale allontanamento dei filosofi da quanto è umano, è parte integrante del vilipendio che li colpisce. Il cadere nella fossa viene radicalizzato nella prospettiva della «filosofia barbara»: «Voi investigate chi sia il dio, ma non conoscete quel che è in voi stessi. Guardate il cielo a bocca aperta e cadete pertanto nelle fosse»³¹. Taziano è uno dei pochi autori della patristica in cui occasionalmente si può cogliere una risata, anche se feroce. Altrimenti sembra dominare in modo esemplare l'asserzione di Giovanni Crisostomo, secondo cui Cristo non avrebbe mai riso. Ma aveva mai riso Talete? O era un privilegio della servetta?

C'è da supporre un'allusione all'aneddoto di Talete, anche là dove si parla dell'autoesaltazione a cui porta la teoria e del conseguente precipitare nell'abisso. Così in Ireneo si parla di quei ricercatori che credono sempre di potere trovare qualcosa in più della verità e, in questa ricerca, precipitano negli abissi dell'ignoranza: *...juste cadent in sublatentem ignorantiae foveam, semper quae-rentes, et nunquam verum invenientes...*³². Nelle *Confessioni* di Sant'Agostino c'è un passo dove si parla degli

assetati di sapere che si credono innalzati alle stelle e come queste illuminati, e proprio perciò precipitano giù sulla terra: ... *pu tant se excelsos esse cum sideribus et lucidos; et ecce ruerunt in terrain...*³³.

Con il rinnovarsi della filosofia antica nell'XI secolo riaffiora il conflitto interno all'interesse teoretico per il sapere e con esso riaffiora la figura dell'astronomo che cade: questa volta la ripresa si deve alla reazione teologica contro la nuova dialettica. Nello scontro fra l'elemento filosofico-antico e quello biblico teologico della nascente scolastica, ad assumere significato, e nel contempo a farsi minacciosamente distruttivo, sarà un ben preciso complesso di argomentazioni che si svilupperà a partire dall'attributo teologico dell'onnipotenza. L'antagonismo fra questa profonda speculazione sull'onnipotenza e l'astronomia è già prefigurato. L'astronomia crede di potere stabilire con chiarezza la stabilità degli ordinamenti e delle leggi del cosmo, ma non può che affermarla contro qualsivoglia «superiore» riserva d'intervento e di mediazione, se vuole giustificare l'indefettibilità delle sue asserzioni. La contemplazione dell'ordinamento celeste, per quanto gravida di metafisica possa essere stata sin dai primordi della filosofia, presuppone ora una limitazione della libertà del creatore e del suo governo sul mondo, perché solo in virtù di quella limitazione dalla semplice esperienza può generarsi teoria. Noi stessi siamo ancora atterriti al pensiero che il mondo possa essere un mero conglomerato di un'infinità di fatti sempre nuovi, non collegati da nessuna regola; già la considerazione che l'immensità della capacità creativa potrebbe far risultare il numero degli elementi chimici molto più grande di quel che ora è, rende problematica la possibilità non solo di una scienza, ma anche di una conoscenza empirica concretamente utilizzabile. Il criterio che legittima il sussistere della conoscenza empirica è proprio quella razionalità, apparentemente antropocentrica, contro la quale si è sempre diretta la ribellione della teologia medievale, finché la scolastica l'affondò del tutto. L'astronomo non può appagarsi con le possibilità infinite della divinità. Per lui è inammissibile ammettere che le orbite descritte dalle stelle siano la risultante di un'inaccessibile volontà.

Non è pertanto casuale che la caduta nel pozzo

dell'astronomo compaia, nell'XI secolo, nel trattato *Dell'onnipotenza divina* di Pier Damiani. Come nella favola esopica, anche qui il filosofo resta anonimo; in compenso è ora la servetta tracia ad avere un nome che la mette sorprendentemente in relazione con l'origine della metrica giambica, e dunque con la poesia. L'astronomo, personaggio che ha a che fare col tempo e in special modo col futuro, ha un posto in questo trattato per il semplice fatto che in esso si tratta del limite temporale dell'onnipotenza rispetto al passato: un essere veramente onnipotente deve avere la capacità di annullare quel che è già avvenuto e di intervenire nel passato, perché il tempo fa parte del creato e l'ordine della natura non può costituire un ostacolo alla volontà divina. Rispetto a questa posizione, il filosofo rappresenta l'antitipo; egli non sa che quanto ammira ed indaga non è la legge, ma la sudditanza della natura. Il supposto ordine della natura non è che lo sfondo su cui si staglia la manifestazione dello straordinario; questo è ciò che merita ammirazione, nella misura in cui non si tratta di fornire soddisfazione alla pretesa teoretica dell'uomo.

Ciò che si contrappone inconciliabilmente alla potenza divina (*virtus divina*) è la dialettica, in quanto mera abilità verbale (*ars verborum*). Lo stesso principio di contraddizione, secondo cui qualcosa, in quanto esiste, non può non esistere, rientra nella categoria di ciò che può essere prodotto esclusivamente con i mezzi della lingua, e che resta racchiuso nella legittimità della lingua, perché a quel principio è necessaria la condizione della contemporaneità che è insita in essa. E' proprio questo il collegamento che conduce alla figura del filosofo appassionato di astronomia, il quale rappresenta la presunzione dell'uomo, mentre la sua caduta nel pozzo limaccioso (*in limosum repente lapsus est puteum*), a prescindere dalla sua grottesca estraneità alle cose del mondo, assume i tratti della sconfitta del demoniaco. Curiosa ed elevata a singolare dignità è la figura della servetta tracia che qui non beffeggia né ride più, anzi esprime poeticamente (*poetata est*) la caduta del suo signore e l'insegnamento che se ne può trarre. Se essa viene espressamente chiamata Iambi, e dal suo nome viene fatto derivare il metro poetico, cosicché al primo dei filosofi si associa l'inventrice di uno stile poetico, lo si dovrà certo ascrivere a una ignota antica tradizione, ma lo si

potrà anche intendere come rivalutazione della donna, ora non più stolta nei confronti della filosofia: sarà lei, semplice e persuasiva, a commentare la disgrazia del suo signore, per mettere in guardia coloro che oltrepassano la misura della loro capacità intellettuale: *Dominus meus ignorabat id quod sub pedibus eius iacebat vile lutum, et investigare tentabat arcana coelorum*³⁴.

L'autore del trattato sull'onnipotenza ha inserito l'aneddoto di Talete anche in un altro contesto. Il cardinale Pier Damiani lamenta, in un messaggio diretto fra gli altri all'arcivescovo Andrea, l'impiego grossolano e diffamatorio delle sue omelie. Era necessario intervenire energicamente (*rustice*). L'autore della missiva riporta, per illustrare tale situazione, una versione piuttosto infiorata della caduta del filosofo: un filosofo, che di notte osservava scrupolosamente le orbite descritte dai pianeti e le traiettorie descritte dalle stelle, cadde improvvisamente in una fossa che, come si legge, si apriva in una vertiginosa profondità ed era coperta di un ripugnante luridume. Questo filosofo aveva dunque una domestica di nome Iambe che, con franchezza e abilità (*libere ac prudenter*), lo attaccò in versi giambici (che da lei presero il nome) e di lui disse cose che meritano il plauso (*plausibiliter*): *Dominus, inquit, meus ignorabat stercora, quae sub eius pedibus erant, et nosse tentabat sidera*. L'obiettivo che il cardinale Pier Damiani si ripromette da questa scena, e che il contrasto stelle-sterco accentua così drasticamente, è sorprendente e singolarmente ambiguo, cosicché, nel monito dell'autore a considerare che episodi simili accadono «anche ai giorni nostri», sembra essere colpita in primo luogo l'incomprensione della domestica verso il sommo intento del filosofo, anche se poco prima era stata lei stessa elogiata. Ma ciò che il cardinale, con una dura locuzione, attacca, è la teologia degli ignoranti, di quei *rustici* che hanno imparato quasi soltanto a coltivare la terra, a custodire i porci e i recinti degli animali da pascolo, e tuttavia non hanno l'ardire di dissertare, agli incroci delle vie e per la strada, sul senso delle Sacre Scritture davanti a donne e servi loro pari; anzi, per quanto ignominioso sia doverlo affermare, essi passano l'intera notte fra le braccia di donne e di giorno non si vergognano di argomentare sui discorsi degli angeli e, in siffatta maniera, di interpretare le parole dei sacri maestri. Intento a stimolare un edificante amore anche nei confronti di

coloro che si servono malamente delle sue parole, il cardinale ha perduto completamente di vista il modello dell'aneddoto, tanto che non spiega ai destinatari del suo messaggio in che modo egli intenda paragonare la caduta del filosofo, conseguente alla sua osservazione del cielo, con la opposta successione di atti di coloro che, dopo le loro basse occupazioni diurne e notturne, vogliono innalzarsi ai discorsi degli angeli.

La deformazione dell'aneddoto è facilmente riconoscibile in ambedue i casi in cui Pier Damiani si serve di esso: gli indefiniti segreti del cielo, di cui l'orbita descritta dalle stelle sembra ora rappresentare soltanto una metafora, non vengono infatti posti a confronto con ciò che è terrestre, ovvero con la tangibile e vincolante realtà della vita pratica e quotidiana, ma con lo sterco comune, in cui viene precipitato chi non si accontenta della rivelazione che gli viene offerta e che è direttamente o indirettamente accessibile. Qui non basta il realismo, e appunto tale circostanza rende significativamente superflua, considerando la rappresentazione piuttosto ripugnante della caduta del filosofo, la figura della servetta, talché essa deve assumere una funzione del tutto diversa per poter conservare alla fine un certo ruolo. Il filosofo che osserva le stelle finisce nel luridume della terra — non è quello di una stella il terreno su cui egli poggia. Anche tale implicazione della cosmologia precopernicana, che aveva fatto della terra il sedimento dell'universo, risalta con evidenza in questa caricata variante dell'aneddoto.

La variante di maggior rilievo, introdotta nell'aneddoto di Talete dalla ricezione medievale, consiste nel riferimento astrologico al futuro. La specificità professio-naie non ha qui molta importanza: nonostante la distinzione operata da Pietro Hispano, il Medioevo ha ampiamente impiegato il termine astrologia come sinonimo di astronomia. E non c'è da stupirsi, perché l'esercizio di quest'arte non era che la condizione necessaria al possibile sfruttamento di quell'abilità. Ora però l'astronomo, il cui rapporto con gli oggetti lontani nello spazio è turbato da quelli che gli sono vicini sulla terra, diventa astrologo in una specifica accezione, non appena l'interesse per ciò che è lontano nel tempo futuro turba il rapporto con le realtà che gli sono vicine nel tempo presente. Si dovrebbe

ritenere che lo spostarsi dell'obiettivo dalla distanza spaziale a quella temporale renda, nel complesso della dottrina cristiana, più aspro il biasimo verso la figura di Talete. Una simile considerazione può avere valore per il singolo documento letterario, ma difficilmente può essere estesa a caratterizzare tutta l'epoca. La tolleranza verso l'astrologia, che rappresenta un soddisfacimento di bisogni inestirpabili insiti nel sostrato dell'uomo, era maggiore che non verso l'esigenza teoretica, considerata quest'ultima sostanzialmente presuntuosa ed estranea alle elementari esigenze dell'essere. Il passaggio dal riferimento astronomico allo spazio al riferimento astrologico al tempo è riscontrabile anche là dove il rimando all'astrologia è confinato nella «morale» che viene aggiunta alla storia.

E' il caso della raccolta di favole di Gaspar Schober, stampata a Venezia nel 1520, dove l'anonimo astronomo viene trovato nel pozzo, in seguito alle sue invocazioni d'aiuto, da un viandante anch'egli senza nome (la servetta è scomparsa come in Stobeo) che lo commiserà con queste parole: *Heus, inquit, tu quae in caelo sunt conspiciari conatus quae in terra et prope pedibus sunt non cernis*. Fin qui permane l'antico tenore. Ma poi segue l'insegnamento della favola, secondo cui i più si vantano di sapere vedere nel futuro quando non sanno nulla di certo del presente: *Fabula innuit quod plerique, quom praesentia nesciant, futura cognoscere gloriantur*³⁵.

Chaucer ha utilizzato già nel XIV secolo l'aneddoto, nella sua anonima forma fiabesca derivata da Esopo, per i *Canterbury Tales*, mantenendone la polemica forza d'urto. Al pretenzioso racconto del cavaliere, anacronisticamente frammisto di elementi antichi e cortesi, fa seguito, ubbidendo al fopos del contrasto burlesco, la storia del mugnaio ubriaco che segue la compagnia di pellegrini. Essa racconta di un carpentiere di Oxford e della sua giovane moglie che hanno affittato a uno studente una camera della loro casa, con conseguenze facilmente immaginabili. Il povero studente, chiamato il «distinto Nicola», non si distingue però soltanto per la sua inclinazione alle furtive avventure amorose, ma anche per la sua passione per l'astrologia che gli fornisce una risposta a tutte le domande possibili e di cui conserva tutto lo strumentario — almagesto, calcolatore e astrolabio — nella sua mansarda. L'elemento amoroso e quello astrologico della

novella vengono abilmente intrecciati secondo il motto del prologo: «Un uomo non dovrebbe mai ficcare il naso troppo a fondo nei segreti di Dio, e nemmeno nei segreti di sua moglie, poiché chi molto chiede riceve molte risposte». E' il motivo della *curiositas*, che mette qui in parallelo astrologia ed erotismo. In tal senso l'astrologo rappresenta l'alter ego dell'eroe erotico. Il nimbo astrologico dello studente lo aiuta a far credere al carpentiere di aver previsto un nuovo diluvio universale. Quando mette in opera l'inganno con l'arguta messinscena di un astrologo che fissa il cielo scrutandone i funesti segni premonitori, l'immagine risveglia nell'anima semplice del carpentiere timori che si articolano nella scena dell'antico astronomo e della sua caduta: «Io lo pensavo che sarebbe finita così. L'uomo non dovrebbe mai sapere nulla dei segreti di Dio: benedetto sia sempre l'ignorante, il quale non conosce altro che il suo Credo! Anche un altro studente, con l'«astronomia», andò a finire così: egli camminava per i campi indagando le stelle, per predire il futuro, e cascò dentro una fossa, poiché quella non l'aveva scorta»³⁶.

Se guardiamo lo sviluppo della storia del mugnaio ubriaco, la predizione del carpentiere, legata all'aneddoto di Talete, finisce col prevalere sulle macchinazioni astrologiche di Nicola. Ancora una volta è il riflesso delle risa della servetta tracia, che non viene menzionata perché è lo stesso carpentiere a prendere il suo posto quando alla fine l'astrologo inciampa. Nonostante la sua ingenuità nei confronti di ciò che gli si vorrebbe far credere, il carpentiere rappresenta qui, come già prima la servetta, un realismo che non si perde dietro le illusioni: la terra, contrariamente al dogma della tradizione che attribuisce alle stelle una assoluta preminenza, è la somma realtà. Poiché la realtà può certo essere ignorata, ma si fa poi sentire e valere tanto più dolorosamente quanto più è ineludibile. La condizione per potere osservare le stelle è la terra sotto i nostri piedi. Copernico scoprirà che essa condiziona anche ciò che ci appare osservando il cielo.

La scena dell'astronomo, che cade nel pozzo indagando le stelle, sembra talvolta divenuta troppo idilliaca, troppo angusta per illustrare la presunzione dell'astrologo che vuole vedere nel futuro. Ci se ne accorge quando, negli *Emblemi* di Andrea Alciato, la caduta dell'astrologo viene presentata

nell'immagine di Icaro: «Icaro cade nel mare perché si era spinto troppo in alto. Troppo presuntuoso è chi vuole affrontare il cielo. Secondo questa favola gli astrologi dovrebbero fare attenzione che le loro ricerche non li portino là dove Dio fa finire i presuntuosi»³⁷. Né spettatori dileggianti, né la saggezza spicciola di una servetta sono commensurabili alla fatalità di questa caduta. Il rimando a quell'immagine più alta è conforme alla demonizzazione della curiosità astronomica e astrologica compiuta dal Medioevo. Si tratta di peccato, non di follia. A questo mira anche la versione fornita da Alciato di un'altra favola esopica, quella dell'uccellatore e dell'aspide, che egli parimenti fa riferire all'astrologo, il quale, esplorando gli astri celesti e il loro significato per il futuro, non s'avvede del pericolo presente sulla terra.

E' evidente la spaccatura nella tradizione dell'aneddoto fra un tratto esageratamente metafisico e uno eticorealistico. Il peccato della *curiositas* si compie in una dimensione diversa da quella in cui vengono infrante le regole della prassi quotidiana. Il rigalleggiare della servetta dalla tradizione filosofica, o dello spettatore da quella esopica, fa pensare tutt'al più che la condannabilità teologica venga ricondotta alla sconsigliabilità morale. È il caso ad esempio di Guicciardini, che fa precedere alla storia la morale secondo cui gli indagatori del futuro ignorano quasi sempre il presente³⁸. La perdita di gravidanza dell'aneddoto sembra dipendere dalla sua utilizzazione che tende sempre più, per così dire, ai buoni insegnamenti della conoscenza degli uomini³⁹. In alcune raccolte si trova anche il nome di Talete⁴⁰. Si noti qui come, fra gli elementi dell'aneddoto, quello che meno si è conservato è la caratterizzazione della servetta e del suo scherno. Ciò deriva senz'altro dal fatto che il testo platonico esercitò la sua influenza più tardi rispetto a quello di Diogene Laerzio, le cui «biografie dei filosofi» erano già disponibili in traduzione latina nel XII o XIII secolo. Walter Burleigh ha riprodotto prima della metà del XIV secolo, nella sua storia della filosofia, stampata per la prima volta a Colonia nel 1472 e ripubblicata poi in molte edizioni, la versione dell'aneddoto di Talete, in cui viene tratteggiata la situazione tragica del filosofo privo della vista e accompagnato fuori casa da una vecchia donna⁴¹. Se non è per mancanza d'attenzione e di realismo, ma per

vecchiaia e debolezza della vista, che l'astronomo cade nella fossa, allora non v'è ragione di scherno. Il monito, più persuasivo che canzonatorio, di una donna anch'essa vecchia, a trarre dalla disavventura la ragionevole conclusione che si sono raggiunti i limiti consentiti alla volontà di operare, quel monito dunque può essere interpretato tutt'al più come un richiamo all'incompatibilità dell'impulso teoretico con la finitezza della vita.

Montaigne ha mutuato l'aneddoto di Talete dalla tradizione «atomistica» delle favole e degli emblemi, e lo ha innestato saldamente nella compagine della struttura morale da lui costruita. Inoltre ha apportato all'aneddoto una singolare variante. La servetta non deride il filosofo dopo la sua caduta, ma è lei stessa a far cadere l'astronomo che passeggia — e Montaigne approva la sua perfidia. «Io sono perfettamente d'accordo con la fanciulla di Mileto, la quale, vedendo il filosofo Talete occupato continuamente a contemplare la volta celeste e a tenere gli occhi levati verso l'alto, mise sul suo cammino qualche cosa per farlo inciampare e per avvertirlo così che il tempo di volgere il pensiero alle cose che erano tra le nuvole sarebbe venuto solo dopo che avesse provveduto a quello che si trovava fra i piedi. Per certo gli consigliava di guardare piuttosto a sé che al cielo»⁴².

Lo scettico Montaigne non vuole che sussista alcuna alternativa fra astronomia da un lato e conoscenza di sé dall'altro, come se questo fosse un problema che migliori o peggiori le probabilità di esplorare l'ignoto e di raggiungere conoscenza e verità. E' piuttosto la vanità degli sforzi dell'astronomo a costituire per lui un paradigma della rassegnazione scettica. «Ma la nostra condizione porta con sé che la conoscenza di ciò che abbiamo tra le mani è tanto lontana da noi e così al di sopra delle nuvole, quanto quella degli astri»⁴³. L'astronomia non è la quintessenza di una debordante curiosità, a cui è sufficiente rinunciare per dedicarsi a ciò che promette più che semplici ipotesi e supposizioni, ovvero a ciò che ci è vicino. Ma questo punto fondamentale, che era presente in origine nell'aneddoto di Talete, ha subito qui una deformazione. L'attentato, messo in opera dalla servetta, è compiuto a fin di bene, ma il suo realismo non coincide con quello del moralista, che nella

figura dell'astronomo vede la prefigurazione della vanità anche della conoscenza di se stessi. L'astronomia non rappresenta qualcosa di eccezionale nella situazione della conoscenza umana, ma solo il «preparato» della sua normalità. Per questo Montaigne considera immediatamente evidente l'analogia fra astronomia e medicina (in quanto discipline del remoto e del prossimo): per entrambe l'oggetto a cui tendono, in un caso verso l'esterno, nell'altro verso l'interno, è irraggiungibile.

Tale parallelismo procedurale di astronomia e medicina deve essere tenuto in considerazione per non valutare scorrettamente l'approvazione di Montaigne al gesto della servetta di Talete. Per entrambe le discipline vale la caratteristica propria della filosofia, nella sua più ampia accezione, che è quella di predisporre finzioni riguardo a problemi insolubili: *...la philosophie n'est qu'une poesie sophistique*. La filosofia non ci mette davanti ciò che è, o ciò che essa crede che sia, ma quel che essa costruisce in base all'apparenza e alla convenienza. Montaigne si sbaglierebbe di grosso se tale scienza avesse compreso anche un unico oggetto correttamente e secondo la sua essenza; e alla sua morte lascerebbe dietro di sé uno stato d'ignoranza maggiore di quello che era stato il suo proprio. Ma la stessa condizione vale anche per il sapere dell'uomo riguardo a ciò che gli è più prossimo, al suo corpo. «Non è al cielo soltanto che essa [la filosofia] invia i suoi cordami, e i suoi congegni e le sue ruote. Consideriamo un po' quello che essa dice di noi stessi e della nostra struttura fisica. Non c'è deviazione, avvicinamento, distanza, salto, oscurarsi negli astri e nei corpi celesti che essa non abbia attribuito a questo povero piccolo corpo umano»⁴⁴.

Non siamo di fronte alla svolta grazie a cui Copernico ha tradotto il riso della servetta tracia e il suo realismo ancorato alla terra; né si tratta, nonostante l'espresso richiamo di Montaigne, della conversione socratica all'uomo: «Socrate in Platone dice che chiunque si occupa di filosofia si può fare il rimprovero che fa quella donna a Talete, di non vedere niente di ciò che è davanti a lui. Del resto ogni filosofo ignora ciò che fa il suo vicino, e quello che fa lui stesso, e ignora ciò che sono entrambi, se bestie o uomini». Non è in gioco il mutamento del tema, del senso concreto, ma la pretesa teoretica in quanto tale, l'idea di un qualche tornaconto del sapere.

In un altro passo Montaigne riporta una citazione da Diogene Laerzio, secondo cui Talete, alla domanda su cosa fosse più difficile, avrebbe risposto: conoscere se stessi. Si potrebbe, e anzi si dovrebbe, attribuire all'astronomo la volontà di significare in tal modo che la conoscenza di sé è più ardua della conoscenza della natura e perciò meno affidabile rispetto a quest'ultima. Lo scettico, partendo da quella risposta, arriva a una conclusione antitetica: Talete avrebbe infatti voluto dire che la conoscenza di tutto il resto gli era semplicemente impossibile⁴⁵. Montaigne conclude da parte sua che la conoscenza del mondo, in particolare la cosmologia, è un'impresa assolutamente impossibile e disperata per l'uomo, ma che lui stesso è di per sé un oggetto non meno irraggiungibile del firmamento. La perplessità della medicina di fronte al corpo ne è l'indizio più sicuro.

Ciò che nel ricercatore (nell'astronomo come in chi indaga su se stesso) insospettisce Montaigne è l'insistenza nelle proprie opinioni. La sua simpatia per l'intromissione della servetta nelle ricerche dell'astronomo di Mileto viene giustificata sottolineando l'ostinazione del comportamento teoretico; un pozzo o una fossa non sarebbero stati in questo caso sufficientemente motivati, forse sarebbe bastato che il teoreta, invece di cadere, inciampasse, per essere strappato dalla sua unilaterale contemplazione. «L'intelletto umano si perde a voler scandagliare e controllare tutte le cose fino ai fondo, allo stesso modo in cui, quando siamo stanchi e affaticati dalla lunga corsa della nostra vita, ricadiamo nell'infanzia»⁴⁶. Al posto del teoreta fanatico, Montaigne propone un altro ideale, una *nouvelle figure*, quella di un *philosophe impremedité et fortuite*⁴¹, che sappia attendere e affidarsi a quella verità casuale che, come da sola, arriva a lui dall'esistenza già vissuta e irrevocabile. La filosofia si sviluppa dalla vita, ma non la modella, non ne stabilisce le norme e non la previene.

Una diffusa incomprensione è alla base della simpatia di Montaigne per la servetta di Mileto. Ciò che rimarrà irraggiungibile per il realista, che fonda ogni cosa sulla finitezza della vita individuale, è la rigorosa disciplina dell'astronomo. Fin dall'inizio essa è parte integrante nella storia dell'astronomia in quanto impresa teoretica che ha

bisogno di una lunga base temporale per il confronto del valore delle proprie osservazioni, e di conseguenza sottintende la rinuncia del singolo all'apporto di verità del suo lavoro — un criterio che comunque era ignoto all'astronomo antico e risulterà solo dalle osservazioni dei suoi più tardi successori. Per Montaigne Talete di Mileto non poteva essere la figura prototipica della filosofia, perché egli vede il programma di quest'ultima nel compito di presentare l'uomo a se stesso, di condurre la sua ragione alla sua ragione⁴⁸.

Un secolo dopo Montaigne, La Fontaine ha inserito l'aneddoto, senza il nome di Talete, nella prima parte della sua raccolta di favole, in un punto in cui appare vistosamente fuori luogo. Per chiarire questa stravagante collocazione nel contesto si fa riferimento a un episodio d'attualità che giustifica un'invettiva contro l'astrologia: il passaggio della grande cometa nell'inverno 1664-65, che provocò il diffondersi a macchia d'olio fra il pubblico di una inclinazione all'astrologare e alla ciarlataneria⁴⁹. Le strade e le piazze di Parigi si affollavano la notte, nonostante il freddo invernale, di uomini che volevano vedere quello spettacolare corpo celeste. Il collegamento con gli avvenimenti politici, e in particolare con il processo contro Fouquet e il suo possibile esito, si stabilì quasi da sé. Il cielo poteva ancora una volta assumere chiaramente il valore di un segno, poiché questa cometa non cadeva ancora nel sospetto teoretico di descrivere attorno al sole un'orbita conforme alle leggi e pertanto di mancare di una qualsiasi particolare correlazione con il corso della storia. Nulla poteva ancora sapere La Fontaine di tale neutralizzazione del potenziale simbolico; ma la morale della sua favola sull'astrologo risponde già appieno al desiderio di disinnescare quei supposti segni. Nonostante l'ampia diffusione della raccolta di favole di La Fontaine, il successo dei suoi sforzi non deve però avere soddisfatto le aspettative se, all'apparire della cometa successiva, quella del 1682, fu necessario proibire, con un editto reale, il soggiorno in Francia a tutte le persone che si occupavano di astrologia e di futurologia. Gli statuti dell'Accademia delle Scienze devono espressamente interdire l'inclusione dell'astrologia fra le materie oggetto dell'attività accademica.

La quartina di La Fontaine, che presenta laconicamente e

anonimamente l'aneddoto, si legge come un'allusione a un emblema. Ancora una volta l'osservatore del firmamento cade, senza che si sappia come, in un pozzo, e gli viene detto — e chi parla è senza sesso né volto —: «Povero diavolo, non riesci nemmeno a vedere ciò che c'è davanti ai tuoi piedi e pensi di leggere ciò che sta sopra la tua testa?»⁵⁰. Questa scarna immagine non vuole colpire l'uomo nel pozzo e il suo mestiere — il ciarlatano coronato dal successo, introdottosi fin nelle corti, non si prestava più ad essere assunto come figura di un deficitario realismo terreno —, ma è diretta alla maggioranza degli uomini, che credono di assicurarsi il proprio destino e invece cadono nel pozzo del caso o della loro sorte. La provvidenza non ha scritto il futuro sulla fronte del cielo, infatti ciò non porterebbe alcun giovamento all'uomo perché non potrebbe aiutare ad evitare il male, che è appunto inevitabile, e guasterebbe perfino il piacere della gioie future. Non è nemmeno necessario essere copernicani o parlare il linguaggio dei copernicani per comprendere l'indifferenza del cielo per la vita umana: *Le firmement se meut, les astres font leur cours, / Le soleil nous luit tous les jours.*., La vita terrena è varia e multiforme, i movimenti del cosmo sono monotoni e regolari: come potrebbe quest'ultima realtà rispecchiare e presagire la prima? *Du reste, en quoi répond au sort toujours divers / Ce train toujours égal dont marche l'Univers?*

Come lettore di La Fontaine, Voltaire si è espresso con indignazione riguardo al raccontino sull'astrologo. Egli si scandalizza per le parole oltraggiose indirizzate all'uomo caduto. E' strano come Voltaire non prenda in più seria considerazione che il bersaglio possa essere costituito dall'astrologia, ma torni a vedere in colui che cade l'astronomo dell'antico aneddoto. Gli astronomi potevano capire benissimo cosa c'era sopra le loro teste; e a riprova di ciò Voltaire cita i nomi di Copernico, Galilei, Cassini e Halley — quest'ultimo, forse, perché in lui Voltaire scorgeva chi aveva rotto l'incantesimo dell'episodio sul quale si fondava la favola di La Fontaine. Il migliore degli astronomi poteva ben cadere una volta, ma non per questo diventava un povero diavolo. L'astrologia è senz'altro una ridicolissima ciarlataneria, ma non perché ha preso il cielo a oggetto dei suoi studi, bensì perché crede, o vuol far credere, che vi si possa leggere ciò che invece

proprio là non si trova⁵¹.

Forse Voltaire, quando scrisse questa appendice a un suo articolo per il *Dictionnaire*, si è ricordato di essersi trovato anche lui, una volta, al tempo della sua amicizia con Emile Du Châtelet, nella situazione dell'astronomo caduto, e sotto gli occhi di uno spettatore più sottilmente spregiudicato della servetta tracia davanti al filosofo di Mileto? Questo stesso testimone ha riferito nelle sue memorie la scena di un viaggio a Cirey, nel 1747, durante il quale la carrozza di Voltaire si ruppe, scaraventando fuori i viaggiatori. Mentre si era mandato a chiedere aiuto nel più vicino villaggio, il segretario vide una scena piena di una ridicola mancanza di realismo e di spregio delle drastiche realtà terrene: Voltaire e Madame Du Châtelet siedono fianco a fianco sull'imbottitura della carrozza, che era stata estratta dall'interno e deposta sulla neve, e osservano le bellezze del cielo stellato. Si sa, scrive Longchamp, che l'astronomia era stata uno degli interessi prediletti dei nostri due filosofi. Ma ora sono rapiti dalla grandezza dello spettacolo sopra e intorno a loro e conversano, tremando dal freddo nonostante le loro pellicce, sulla natura e sulle orbite descritte dalle stelle, sul destino degli innumerevoli corpi celesti nello spazio infinito. Mancava soltanto, aggiunge intelligentemente il segretario, per completare la loro felicità, l'attrezzatura specifica: *Il ne leur manquait que des télescopes pour être parfaitement heureux. Leur esprit égaré dans la profondeur des deux, ils ne s'apercevaient plus de leur triste position sur la terre, on plutôt sur la neige et au milieu des glaçons*⁵². Solo il sopraggiungere degli aiuti interrompe la contemplazione cosmica e il colloquio sull'universo. Venticinque anni più tardi Voltaire dovette ripensare a questo episodio, quando riconobbe senz'altro nell'astrologo caduto il legittimo osservatore del firmamento, difendendolo dalle barbare ingiurie del suo spettatore.

III

Se il concetto fondamentale di Copernico — e cioè che si poteva raggiungere la verità sulle cose del cielo solo tramite una vera teoria sulla terra, che si poteva conoscere ciò che è lontano solo da ciò che è vicino — fosse formulabile sulla scorta della «morale» dell'aneddoto di Talete, allora Francesco Bacone, nonostante il suo deciso rifiuto del copernicanesimo, fu uno di quei copernicani contro voglia, che non riuscirono a sottrarsi a quel principio di cui rigettavano le conclusioni. La «figura» sottesa all'aneddoto di Talete non gli ha dato pace. Un emblema pregnante, e di simile concisione, non può che dare adito a sempre nuove interpretazioni. Bacone, che nei suoi detti spesso si richiama a quanto è comprovato dall'esperienza, detta a memoria nell'autunno del 1624, durante la convalescenza da una grave malattia, una raccolta di apoftegmi tra i quali si trova anche una variante dell'aneddoto di Talete.

Talete cadde in acqua mentre osservava le stelle. Gli fu detto allora che certamente avrebbe potuto indagare le stelle guardando l'acqua, ma che non avrebbe potuto vedere l'acqua rivolgendo lo sguardo soltanto alle stelle⁵³. Bacone non ravvisava in una destinazione soltanto retorica l'utilità della sua raccolta di apoftegmi, ma pensava anche alla prassi quotidiana della vita civile (*ad res ge-rendas etiam et usus civiles*), ideando a tal fine un canone di situazioni umane, un ricorrere di condizioni «standard» (*occasiones autem redeunt in orbem*) che l'uomo doveva essere in grado di fronteggiare in ogni circostanza, col ricorso a una gamma di soluzioni comprovate dall'esperienza, proprio come il giurista Bacone era abituato a fare sulla base delle sentenze giuridiche. L'aneddoto, così come egli lo modifica, si avvicina infatti anche a una norma della vita pratica, quella cioè che suggerisce di preferire la via indiretta se quella diretta

comporta rischi sconosciuti. Bacone, predisposto all'interpretazione allegorica, fa cadere Talete nell'acqua (di cui non si fa parola nella tradizione) anche perché, così facendo, egli può riportarsi agli inizi della via speculativa della filosofia: secondo i dossografi Talete riteneva non solo che la terra galleggiasse sull'oceano, ma che tutto avesse origine dall'acqua.

La situazione figurativa dell'aneddoto è trascurata, poiché a Bacone interessa di più la massima convincente, il buon consiglio. In questa «morale» non abbiamo a che fare con l'intervento del testimone oculare, né con il dilleggio della servetta, ma con una generalizzazione dell'accaduto attuata successivamente da uomini assennati.

Del resto Bacone conosceva bene e da lungo tempo l'aneddoto. Già vent'anni prima di compilare la sua raccolta di apoftegmi, lo aveva utilizzato nel suo scritto *Della dignità e del progresso delle scienze* per invitare allo studio delle arti meccaniche (*artes mechanicae*). Sembra che il sottoporsi alla ricerca e all'osservazione dei fenomeni meccanici ferisca l'orgoglio degli eruditi, a meno che non si tratti di arti misteriose oppure di oggetti lontani ed enigmatici. Dai grandi precursori (*grandia exempla*) non c'è da aspettarsi, a tale riguardo, la guida migliore né la più sicura; appunto a questo si fa riferimento, non senza acutezza (*non insulse*), nella ben nota favola del filosofo. Bacone non fa qui il nome del filosofo che cade nell'acqua mentre osserva le stelle col viso rivolto al cielo. A questo punto, sotto forma di opinione personale di Bacone, si dice che l'astronomo avrebbe potuto osservare le stelle riflesse sull'acqua se avesse rivolto gli occhi verso il basso, mentre guardando direttamente il cielo non poteva certo intravedere l'acqua riflessa nelle stelle⁵⁴. Questa è, prima di tutto, nel contesto, una polemica contro l'astronomia, come una delle *artes liberales*, ed è un sostegno delle *artes mechanicae*, grazie alle quali si possono costruire specchi ed altre attrezzature ottiche. Nell'astronomia non si trova alcuna conferma dell'equazione baconiana di *utilissimum* e *verissimum*. Essa travalica il campo della magia trasformata in scienza, a cui Bacone continua ad appartenere. L'uomo non può servirsi delle stelle, esse rappresentano il negativo dell'ideale teoretico, che Bacone aveva davanti agli occhi, di unità di scienza e

potere: *neque enim ceditur homini operari in caelestia, aut ea immutare aut transformare*⁵⁵. Non v'è rassegnazione in tale persuasione; non è più la mera delimitazione di una trascendenza, bensì la fondazione del principio della conoscenza indiretta. Le cose piccole e vicine aiutano spesso nella conoscenza delle grandi e lontane, più che non viceversa. È questa l'interpretazione che Bacone stesso dà dell'aneddoto di Talete. Egli crede di potersi richiamare ad Aristotele che, per conoscere l'essenza dello stato, avrebbe consigliato di muovere dall'essenza della famiglia. Bacone nasconde a se stesso la portata del principio da lui sviluppato, anche se pare sul punto di formularlo: si deve considerare la terra alla stregua di una stella per potere risolvere i problemi delle stelle. Se egli esalta la bussola come una delle grandi invenzioni che hanno consentito il superamento delle colonne d'Ercole — metafora ricorrente in Bacone —, lo strumento magnetico comprova per lui la validità del metodo indiretto: se qualcuno avesse parlato, prima dell'invenzione della bussola, di uno strumento grazie al quale si potessero stabilire con esattezza il polo celeste e altri punti del firmamento, allora gli uomini avrebbero supposto la costruzione di strumenti astronomici del tutto stravaganti, speculandovi in infinite maniere, senza ritenere nemmeno possibile l'invenzione di qualcosa il cui movimento corrispondesse con tale precisione ai movimenti celesti, non provenendo dal cielo ma solo da una sostanza terrena fatta di pietra e metallo⁵⁶. La meccanica, è questo il significato dell'esempio, si sostituisce all'astronomia, l'abilità illiberale all'arte liberale, l'astuzia tecnica alla contemplazione teoretica.

Bacone ha affermato questo principio contro la tradizionale proiezione di una successione gerarchica delle scienze sulla successione metodica dei procedimenti. Finora si sono utilizzate le cause dello straordinario per ciò che si verifica più di frequente; si deve invece imparare a rivolgere l'attenzione ai fenomeni più consueti e comuni e di qui inoltrarsi poi nell'insolito e nello straordinario: *necessario ad res vulgarissimas in historiam nostram recipiendas compellimur*⁵⁷. Il parallelo con Galilei è lampante: la visione delle singolarità del firmamento attraverso il cannocchiale era stata incomparabilmente meno fruttuosa delle osservazioni che egli aveva potuto fare

nell'arsenale di Venezia. Secondo Bacone riusciremo a far parlare la natura solo riconducendola alle nostre azioni e ai nostri metodi: *natura arte irritata et vexata se clarius prodit, quam cum sibi permittitur*⁵⁸. Nella lingua di Bacone il filosofo dell'antico aneddoto, perdutosi nella contemplazione del firmamento, rappresenterebbe chi non riconosce la perdita del paradiso e non vuole rendersi conto delle sue conseguenze; egli rivendica per sé l'ozio della teoria senza avvedersi che questa possibilità è perduta o, perlomeno, ancora da recuperare. Anche quel paradiso preterito è descritto da Bacone come una terra di lavoro, che comunque non veniva eseguito per bisogno: *man was placed in the garden to work therein*. Non è difficile avvertire quanto sia arduo per Bacone conciliare il suo concetto di conoscenza con il tradizionale ideale della teoria. Se l'uomo si abbandona totalmente alla contemplazione, dimentica di non trovarsi nella condizione di quel dio «in riposo» che ha davanti ai suoi occhi tutto il mondo come frutto della sua creazione. La conoscenza umana deve «riguadagnare» questa condizione che le manca, rendendo indirettamente la natura, tramite la violenza degli esperimenti, quasi un proprio prodotto. Per un simile concetto di conoscenza, il firmamento non è più l'oggetto esemplare, anche se Bacone comincia a cogliere il principio in base a cui potrà tornare ad esserlo.

L'allegoresi mitica di Bacone ci porta a mettere in chiaro un singolare elemento presente nella tradizione dell'aneddoto di Talete. Nella variante di Pier Damiani la servetta tracia aveva un nome che, in quella cornice, era messo in relazione con l'origine del verso giambico. È il nome della figlia di Pan. Nella sua allegoresi *Pan sive Natura* Bacone afferma che il dio mortale avrebbe avuto dalla sua sposa Eco una figlia di nome Iambe. Si diceva che ella divertisse i forestieri con le sue ridicole chiacchiere⁵⁹. Questo comporta un curioso riferimento al sottofondo mitologico dell'aneddoto di Talete: se la servetta tracia fosse veramente la figlia del dio Pan, allora il conflitto tra la sfera dell'astronomo da una parte, e dall'altra la divinità preolimpica della terra, delle spelonche, del paesaggio arcaico e del tardo ozio terreno sarebbe presente in questa scena in modo ancora più subdolo di quanto non lascino trasparire le versioni di Platone, Diogene Laerzio e Stobeo.

Bacone ad ogni modo nella sua allegoresi identifica questa

figlia di Pan con una filosofia che nella sua verbosità genera infinite ed inutili teorie sulla natura delle cose⁶⁰. Ma la figlia assume qui il suo pieno significato solo nel contrasto con la madre: dietro il nome di Eco, Bacone intravede infatti l'idea di una filosofia empirica che fa di se stessa l'eco della natura. Se Pan è la personificazione dell'universo, allora soltanto Eco è adatta al matrimonio con il mondo (*ad conjugium mundi*) e rappresenta la vera filosofia, che riproduce con la massima fedeltà le voci dell'universo stesso (*quae mundi ipsius voces fidelissime reddit*) ed è redatta in base ai dettami del mondo (*veluti dictante mundo conscripta est*). Certo questa filosofia non è quella dell'uomo nel suo stato postparadisiaco o di nuovo preparadisiaco. Essa è piuttosto l'immagine capovolta di questa filosofia perduta, è l'ideale, che le sta dinanzi, di essere rappresentazione e specchio (*simulacrum et reflexio*) del mondo, di non aggiungervi nulla di proprio, ma di riprodurlo e «riecheggiarlo» appunto come fa l'eco (*tantum iterat et resonat*). E' l'uomo che ha bisogno di questa filosofia, non il mondo: quest'ultimo basta a se stesso come Pan, di cui la maggior parte dei documenti afferma che non abbia mai avuto *amores*. Il matrimonio dell'universo con l'eco di se stesso in quanto filosofia è la realtà stessa di questa forma debole: alla quale la filosofia può tornare solo alla fine, quando avrà compiuto il suo servizio interinale di rendere sopportabile all'uomo la perdita del paradiso e di dargli la possibilità di riconquistarlo. Da questa riduzione emerge la forma del suo decorso storico come autoannullamento in quello stato in cui il mondo, compreso l'uomo, basterà a se stesso e di ciò godrà: *mundus enim seipso, atque in se rebus omnibus fruitur*. La figlia di Pan, Iambe, in quanta verbosità ipostatizzata, resta l'equivoco allegorizzato della funzione storica della filosofia.

Nella voce «Talete» del suo *Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle ha conferito all'aneddoto della caduta del filosofo il rango di una comprovata realtà storica. Ciò che può valere a pieno titolo come realtà risulterà verificato dal fatto che nessuna contraddizione può essere accertata all'interno della tradizione. Se dunque la verità storica è il resto di ciò che non può essere eliminato dalla tradizione, allora avrà questo valore agli occhi di Bayle la versione dell'aneddoto fornita da Diogene Laerzio: *Une vieille femme se moqua de lui assez plaisamment, sur*

ce qu'étant sorti de son logis avec elle pour contempler les astres, il tomba dans un fossé. Al sottile filo del testo, che qualche volta in due sole righe contiene i fatti certi, si lega il poderoso, ammiratissimo apparato critico. E' indicativo per gli inizi della critica storica, qui rappresentati, che quanto vi è di «immediatamente visibile» nell'incidente del filosofo possa rientrare nell'ambito dell'attendibilità, non però il motto della servetta. L'unità dell'aneddoto si è spezzata. La sentenza in esso inserita, che non sembra essere un «avvenimento» in senso fisico-fenomenico, viene considerata un'aggiunta, perché le parole precise non ci sono state tramandate in modo uniforme, il che non è d'altronde spiegabile con il diverso punto di vista dei singoli osservatori. Poeti e allegoristi in questa cornice agiscono pertanto nel loro pieno diritto, perché non c'è alcun sostrato storico ad intralciare i loro passi.

Quanto al motto della servetta, si tratta di un pensiero che ha stimolato la fantasia della tradizione, senza però essersi conservato nella sua autenticità: *On a tourné en bien des manières la pensée de cette femme.* Bayle rimanda agli *Emblemata* di Andrea Alciato, il primo libro di emblematica apparso ad Augusta nel 1531, e trova qui un epigramma di Tommaso Moro contro un astrologo «cornuto» (*contre un Astrologue cocu*). Tale epigramma riprende la tradizione di Chaucer in quanto ripristina nell'aneddoto il rapporto, del tutto estraneo all'antichità, fra astrologia ed erotismo. Questa versione potrebbe anche essere definita «orientale»: già nel 1258 infatti, nel *Gulistan* di Sadi, l'astrologo tornando a casa trovava la moglie in compagnia di un forestiero — qui la punta della sorpresa appare indirizzata contro l'astrologo, al quale il futuro non dovrebbe serbare nulla di ignoto. Tommaso Moro si fa beffe dei futurologi professionisti perché, pur scorrendo fra i segni mitici del cielo una quantità di costellazioni zodiacali erotiche, non sanno però interpretare i simboli del firmamento quando si tratta della loro situazione matrimoniale. Anche questa è per Bayle una variabile distinta una volta per tutte dal nucleo dell'informazione storica, e aperta a sua volta a ulteriori varianti.

Sembra che l'aneddoto comporti delle implicazioni non solo per ciò che si ritiene sia remoto dall'uomo, ma anche per ciò che propriamente dovrebbe essergli vicino. E così il filo che

segna la distinzione fra l'interesse per le stelle e quello per la terra va perduto. Più importante ancora è il fatto che comincia a delinearsi un nuovo tipo di percezione, che sulla superficie del firmamento vede manifestarsi soprattutto il momento dell'indifferenza della natura verso l'uomo e il suo destino. Mai in nessun luogo delle antiche celebrazioni enfatiche del cosmo e mai in nessuna delle professioni di fede nella creazione del mondo si è detto che il firmamento è freddo, insensibile, malignamente luccicante, sprezzantemente impassibile di fronte alle sorti dell'uomo, ciò che invece diverrà un luogo comune della letteratura moderna. I primi accenni in questa direzione li troviamo nei versi dell'epigramma di Tommaso Moro, citati in nota da Bayle, dove il cielo, altrimenti tanto eloquente per l'astrologo, tace sulle faccende che lo riguardano più da vicino: *Hinc factum, Astrologe, est, tua cum capit uxor a.mantes,/Sidera significant ut nihil inde tibi.*

Bayle avrebbe potuto ricostruire storicamente la fortuna delle parole beffarde della servetta a proposito della caduta di Talete, proprio perché riesce a dimostrare in questo punto, e con evidente soddisfazione, la licenza astorica che ruota intorno al duro nocciolo dei fatti. Ma quello che lo interessa non sono simili prodotti di libere variazioni nel loro insieme, piuttosto sono quegli stessi prodotti come prove intercambiabili a piacere della scarsa affidabilità della tradizione. Noi leggiamo tutto ciò come materiale per una ricostruzione storica che sviluppa il potenziale di una inesauribile invenzione primitiva e lo attualizza in sempre nuove forme. E nel contempo torna a emergere una costante, che si conserva attraverso le deformazioni di questa storia, e precisamente il formarsi di una salda opposizione contro l'alto rango e la presunzione di astronomia e astrologia. A tale scopo è opportuno prendere in esame il testo dell'osservazione della servetta così come viene riportato da Bayle per rendere più chiara la preferenza che gli viene accordata. Nella versione di Platone la servetta aveva rinfacciato al filosofo di voler conoscere le cose del cielo, mentre gli rimaneva ignoto quel che stava ai suoi piedi e immediatamente davanti a lui. Non viene stabilita alcuna correlazione fra il successo della volontà astronomica e un qualche sforzo in direzione delle cose terrestri; non sembra sussistere scetticismo alcuno riguardo

alla possibilità di poter conoscere le leggi del cielo, ma soltanto riguardo alla pretesa della sua esclusività o della sua priorità. In Diogene Laerzio la gerarchia tra le due sfere della conoscenza è capovolta, e proprio nel quadro di una svolta scettica che sfrutta l'insuccesso dell'una come argomento per dimostrare illusorie le assunzioni della seconda: «Talete, non riesci nemmeno a vedere quel che ti sta davanti ai piedi e credi di poter conoscere quel che c'è nel cielo?» La passione per la teoria astronomica non è qui la causa dell'incidente che si verifica sulla terra, bensì quest'ultimo rappresenta la prova di una debolezza della conoscenza che ancor più deve manifestarsi di fronte a più alte pretese e che fa apparire come fallace ogni fiducia in una siffatta conoscenza. L'unico che sotto questo aspetto abbia formulato l'aneddoto in modo del tutto neutrale è stato Stobeo nel suo *Florilegium*; la sua servetta traccia dice solo che la caduta è la giusta punizione per chi osserva le cose del cielo e, nel fare ciò, ignora quel che gli sta davanti ai piedi. È significativo che Bayle, fra le possibili diverse varianti, scelga quella in cui compare una «donna in età matura» (la *bonne femme* di Bayle). Non sorprende che egli si accosti alla formulazione più scettica e anzi la accentui al punto che il rimprovero per l'incapacità di percepire l'immediata concretezza del mondo diviene il fondamento per dichiarare impossibile l'esistenza stessa della capacità di conoscere gli oggetti stellari: «Come potevate comprendere quel che avviene nel cielo, se non vedete nemmeno quel che c'è davanti ai vostri piedi?»⁶¹

È d'obbligo una scorsa alla sobria letteratura delle enciclopedie e dei manuali. Una delle prime enciclopedie, quella di Johann Heinrich Alsted del 1620, ha inserito l'aneddoto di Talete nel contesto della voce *Curiositas*. L'insieme delle sentenze qui allineate riflette da una parte il patrimonio medievale, e dall'altra i testi antichi riscoperti dal Rinascimento. L'essenziale è sempre lo stesso, e cioè che la naturale segretezza e l'inaccessibilità di un oggetto testimoniano la volontà divina di sottrarlo alla ricerca, mentre la manifesta intelligibilità di certi fatti è un monito a non trascurarli: *quae Deus occulta esse voluit, non sunt scrutanda; quae auf ein manifesta fecit, non sunt negligenda*. In questa cornice l'aneddoto di Talete conserva, all'inizio del XVII secolo,

un tenore senz'altro medievale, quantunque il testo, citato dalle *Facetiae et exempla* di Bruson e assai vicino alla concisione di Stobeo, non lasci trasparire che una minima traccia di deformazione⁶². Certo anche qui la servetta dice che l'astronomo si è meritato la disavventura, ma non per aver sbagliato nello scegliere fra due possibili opposte direzioni dello sguardo, bensì per non essersi preoccupato, prima di osservare il cielo, dello stato delle cose davanti ai suoi piedi. E' quasi un errore di metodo, che il filosofo deve giustamente spiare, ma non più una colpa metafisica. Le parole della servetta contengono in sé un accenno di moralismo, sono più un buon consiglio che non una risata maligna basata su una abissale incomprensione. E' scomparsa ogni traccia dello iato fra gli dei.

L'aneddoto di Talete si trova inevitabilmente nel primo grande storico della filosofia, che lo stesso Goethe, certo non benevolo nei confronti della filosofia, dice di avere letto scrupolosamente e da cui derivarono — per quasi un secolo e per lo più senza ammetterlo — tutte le conoscenze storico-filosofiche: Jacob Brucker⁶³. La tipizzazione del protofilosofo è strettamente correlata con la domanda di Brucker sui primordi della filosofia presso i greci, e con la sua risposta, che si mantiene sulle generali: «Alquanto modesti, e per di più assai oscuri». Alla domanda non si risponde in modo più preciso quando si rimanda ai «prestiti» greci in oriente. Per Brucker questa tesi non funziona già più perché egli vede all'opera nella filosofia dei barbari un principio del pensiero completamente diverso: quello di una *Philosophia traditiva* che consiste nella trasmissione erudita di risposte a domande prestabilite. I greci hanno preso le mosse dalla loro contrapposizione a questa forma dogmatica di pensiero. L'eredità orientale della filosofia non viene negata, ma la specificità della sua azione è diversa da quella del suo contesto tradizionale e originario: è impulso a una riflessione autonoma.

Con ciò Brucker non si attiene all'interpretazione che la filosofia greca dà di se stessa, secondo la quale essa trarrebbe la propria origine dalla contemplazione del cosmo e dall'aver scoperto il sottofondo allegorico della mitologia. Brucker si richiama da un lato a una particolare predisposizione dei greci, a quella che definisce «la curiosità della nazione greca», e

dall'altro alle condizioni politiche che avrebbero favorito tale inclinazione. In una «forma di governo in cui ciascuno poteva pensare, dire e insegnare ciò che voleva», la curiosità istintiva si indirizzava verso la teoria, verso la scienza⁶⁴. Nelle *Aggiunte e Correzioni*, collocate da Brucker in appendice al secondo volume della sua opera, questa correlazione viene ulteriormente chiarita: la ricerca della verità presso i greci, con il prendere piede di una propria forma di pensiero e la costituzione di una teoria, fatta non di sole proposizioni ma di un logico concatenarsi di proposizioni, si svincolò «dai sacerdoti», «e in breve tempo se ne occuparono i politici...»⁶⁵. Secondo la tradizione, l'atteggiamento teoretico poté svilupparsi solo all'ombra dell'ozio; la curiosità teoretica non aveva perciò bisogno di nessun'altra condizione palese, se non di quella, puramente negativa, di essere libera dall'obbligo dei bisogni, mentre non sentiva certo l'esigenza di potere soddisfare i propri interessi scientifici, dal momento che la situazione politica era tale da consentire a tutti di indagare su tutto. Nell'aneddoto di Talete bisogna guardare piuttosto all'energia che si manifesta in questo autentico inizio della riflessione filosofica occidentale, piuttosto che al successo delle scoperte astronomiche e geometriche; esse sarebbero state, infatti, «secondo il metro dei nostri tempi piuttosto misere e modeste».

L'incomprensione della servetta concerne il suo essere totalmente estranea alla tensione originaria. «Era talmente preso dai suoi studi che non solo cedette al figlio di sua sorella l'amministrazione delle sue proprietà, ma si immerse tanto nella ricerca che una volta, mentre era assorto nell'osservazione del cielo, cadde in una fossa e venne deriso dalla sua servetta». In una nota si respinge poi, allo stesso modo di Bayle, l'esagerazione di far finire tragicamente questa prima avventura della teoria autonoma. Che infatti Talete «sia precipitato dall'alto di un dirupo e si sia rotto l'osso del collo [...] è palesemente una favola»; la lettera di Anassimene a Pitagora, riportata da Diogene Laerzio, che contiene questa più cruda versione dell'aneddoto, sarebbe «stata redatta da sofisti solo *exercitii gratia*». Questi sofisti, che inventano documenti a scopo di pura esercitazione, giocano un ruolo importante nella teoria su cui si fonda il vaglio critico della tradizione; sono qui

da ricordare soltanto perché il loro approccio al nocciolo dell'aneddoto di Talete mette in luce quello che in esso c'è di effettivamente accertato dal punto di vista storico. Brucker non si avvede della possibilità di trovare confermata, in questo epistolario apocrifo, la sua tesi della libertà come condizione della filosofia: vita e morte del protofilosofo appaiono già come un idillio agli occhi dell'allievo, il quale, guardando la propria situazione, vede pesare su Mileto la minaccia del re di Persia, minaccia che non permette più a nessuno, preso nell'alternativa tra morte e schiavitù, di dedicarsi all'osservazione del cielo.

Uno strumento di ricezione di tutt'altro genere è la popolare enciclopedia delle arti e mestieri, intitolata *Etwas für Alle (Qualcosa per tutti)*, del vigoroso predicatore Abraham a Santa Clara che, nella sezione «Mastri pesatori e taratori», si rifa all'aneddoto di Talete⁶⁶. L'aneddoto si evolve qui fino a diventare una filippica contro «l'impertinenza» dell'astrologo. «Talete di Mileto, illustre filosofo, se ne andava una volta a passeggio in una fresca serata scrutando a bocca aperta il firmamento, e fra sé diceva: Guarda, quello è il circolo celeste mediano sempre attraversato dal sole coi suoi cavalli infuocati. Là è il segno della bilancia, chi è nato sotto di esso dovrebbe diventare avvocato, tant'è il suo amore per la giustizia. Vedi, là c'è la stella detta di Venere, chi è nato sotto questa stella si adatta alla castità come la falce alla fodera di un coltello». Così il predicatore prosegue piacevolmente ancora per un po', fino ad arrivare alla caduta meritata e impietosamente descritta: «Mentre dunque continuava ad osservare cogli occhi sempre rivolti al cielo, inciampò per caso e cadde in una profonda pozza di fango, talché la brodaglia l'inzaccherò tutto: davvero una bella lepre in salmi! Dopo avere sollevato la testa da quell'immondo bagno di mota, dovette pure subire lo scherno di una vecchia donna, col naso adorno di uno strano cristallo, simile ai ghiaccioli che d'inverno pendono dai tetti di paglia, la quale lo beffeggiò tanto che, pur non avendo certo la schiena diritta, riuscì comunque a piegarsi in due dal ridere». L'invettiva che segue passa improvvisamente dalla bocca dell'antica dileggiatrice a quella del predicatore barocco, che si rivolge all'«insolente fratei Curioso» e alla «spavalda sorella Impertinenza» per dissuaderli dal continuare a rimuginare

sfacciatamente sull'incommensurabile opera di dio. Lo specifico vizio teoretico assume qui ad ogni buon conto dei tratti universalmente umani. In questa drastica invettiva, una curiosità indiscreta che non vuole sottomettersi a una superiore provvidenza relativa alle cose degli uomini e del mondo, fidata certo, ma imperscrutabile, finisce con l'apparire quasi sprovveduta: «Ma se il tuo intelletto è tanto vuoto e sciocco da non poter discernere le cose naturali, perché mai vuoi sezionare le decisioni della natura e di Dio?»

Re Alfonso X di Castiglia, morto nel 1284, ha ampiamente ripreso, in un mondo conformato ai canoni della nuova immaginazione, la funzione di Talete di Mileto. L'affermazione blasfema — egli, se presente alla creazione, avrebbe potuto dare migliori consigli a dio sull'allestimento dell'universo — eleva la pretesa del semplice astronomo fino a quella del potenziale demiurgo, per il quale conoscenza equivale a possibilità di creare direttamente gli oggetti.

Lo spirito irenistico di Leibniz ha trovato una giustificazione per la vergognosa critica del re alla creazione nel fatto che egli non aveva ancora conosciuto Copernico⁶⁷. Il matematico di Gottinga Abraham Gotthilf Kästner ha formulato, in un piccolo trattato dal titolo *In che cosa avrebbe potuto consistere la blasfemia del Re Alfonso il Saggio?*, un altro interrogativo, più strettamente legato alla figura di Talete: se sia fondata l'imputazione secondo cui i gravi errori politici di questo re (sui quali s'era pronunciato Bayle) sarebbero da addebitare alla sua passione per l'astronomia. L'accusa, a cui si fa riferimento, sosteneva che il re avrebbe «perduto la terra (l'impero germanico), osservando il cielo». Questo sarebbe, secondo Kästner, il «motto di spirito di uno storiografo, che si prende beffe di una scienza che non comprende». L'unica, ma decisiva prova che le cose non potevano stare così, è fornita dal riferimento a Giulio Cesare che, a detta del poeta Lucano, si sarebbe dedicato all'astronomia fra una battaglia e l'altra; e ciononostante, dice Kästner, conquistò un impero ben più grande di quello perduto da re Alfonso⁶⁸. «Ci sono molti esempi che testimoniano di principi che persero territori cacciando, gozzovigliando o andando a puttane, ma non è facile che uno perda le proprie terre osservando il cielo».

E' già la querela del naturalista contro la sconsiderata

incomprensione dello studioso di scienze morali: ed è a tale incomprendimento che Kästner fa risalire un tale bilancio, inammissibile politicamente, contro l'astronomia. In questo quadro d'insieme, la storia della critica alla creazione del mondo da parte di re Alfonso finisce col diventare una maligna invenzione che tende ad associare l'insuccesso pratico alla teoria, come suo adeguato equivalente. «L'amore per l'astronomia di un grand'uomo sorprese gli storiografi non astronomi; perciò attribuirono all'astronomia cose che con questa hanno a che fare come la guerra e la morte di un principe hanno a che fare con le comete. E l'intero racconto relativo alla critica di Alfonso sulla creazione non è che una leggenda del tutto gratuita». Kästner, a differenza di Leibniz, non intende servirsi delle parole del saggio re medievale per fare apparire Copernico come una figura della teodicea realizzata. Colui che teoreticamente aveva potuto costruire la rappresentazione razionale della creazione, da un lato scagionò il creatore del mondo dall'accusa di non avere fatto un buon lavoro, dall'altro giustificò il censore medievale, il quale non poteva ancora sapere che, se qui c'era qualcosa da criticare, dipendeva dalla teoria e non dal suo oggetto.

La leggenda di Alfonso il Saggio mostra che nell'aneddoto di Talete era depositato un potenziale immaginativo che poteva prestarsi non solo a deformazioni, ma anche a rimaneggiamenti del modo in cui avevano preso forma i fatti. Così Kant racconta in fondo ancora una volta la medesima storia a proposito di Tycho Brahe: allorché questi ritenne di poter trovare di notte la via più breve in base alla posizione delle stelle, si sentì rispondere dal suo cocchiere: «Mio buon signore, forse ve ne intenderete del cielo, ma qui sulla terra siete un pazzo»⁶⁹. Ciò che Kant vuole qui dire si riferisce al prezzo che deve pagare il cosiddetto ingegno metafisico, in virtù del quale la asserita percezione degli spiriti come manifestazioni simboliche dell'invisibile presuppone la possibilità di trascendere il mondo dell'esperienza. Per Kant «la conoscenza contemplativa dell'altro mondo può essere acquisita solo a scapito di una parte di quell'intelletto che ci è necessario per il mondo presente». Presa a sé, questa affermazione è interessante solo nei confronti di «certi filosofi», i quali pretendono di avere determinate qualità quando

«puntano con scrupolo ed impegno i loro binocoli metafisici verso quelle zone remote e di esse sanno raccontare cose meravigliose». Costoro, nonostante siano ora muniti, a differenza dell'antico astronomo, di cannocchiali metaforici, sono rimasti il bersaglio del dilleggio realistico, in questo caso proveniente dalla bocca del cocchiere di Tycho Brahe.

In una nota indimenticabile della *Critica della ragion pura* Kant ha esteso il fondamentale concetto che l'ignorante non può rendersi conto della sua ignoranza, e che dunque la consapevolezza della sua mancanza gli può venire solo dall'esterno, nel momento stesso in cui è costretto a scontrarsi con una realtà che non poteva immaginare di prendere in considerazione. Ora però i ruoli si sono invertiti: non è la realtà terrena a imprimere una spinta inaspettata verso il realismo, come nel caso della caduta di Talete nel pozzo, bensì è la teoria del cielo, divenuta scienza, a persuadere l'uomo della scarsa rilevanza proprio dell'immediata realtà di ciò che gli è più vicino. «Le osservazioni ed i calcoli degli astronomi ci hanno insegnato molte cose degne di meraviglia. Il loro risultato più importante, tuttavia, è certamente la scoperta dell'abisso d'ignoranza, che la ragione umana non avrebbe mai potuto immaginare così grande, senza queste conoscenze. La riflessione su questo punto dovrà produrre un grande mutamento nel determinare i fini dell'uso della nostra ragione»⁷⁰.

IV

Lo scrittore, in quanto uomo, è il tema di una serie di aforismi di Ludwig Feuerbach, da lui stesso definiti «filosofico-umoristici». Ciò che Feuerbach chiama «distrazione dello spirito», gli suggerisce la raffigurazione di Talete e della servetta tracia. Dalla prospettiva dell'anno 1834 egli caratterizza così gli autori «distratti»: «Essi perdono di vista, nell'alto mare della produttività spirituale, dove all'uomo è presente l'idea dell'infinito... quelle zolle di terra dove del resto l'uomo attecchisce saldamente ed edifica il suo gretto mondo filisteo»⁷¹.

Per essi la vita reale e quotidiana non è che un mendicante noioso e sfrontato, che con le sue suppliche sconvenienti li distoglie, sempre nei momenti meno opportuni, dalle loro fantasie e meditazioni, costringendoli, per sbarazzarsene, a fare della maggior parte delle loro azioni una sorta di riscatto. È qui che s'inserisce l'associazione all'aneddoto di Talete. La cosmica «distrazione dello spirito» del proto filosofo è diventata una parabola del rapporto con la realtà dello scrittore, in quanto ultima specificazione della «teoria». «Talete, con il quale sorse in Grecia la luce della scienza, non si accorse una volta, mentre osservava le stelle, di una fossa davanti ai suoi piedi e vi cadde dentro. Una vecchia donna, che era la sua serva o forse passava di lì soltanto per caso (non ricordo con precisione, ma è indifferente), lo derise per questo e fece bene, perché era una vecchia donna; ancora oggi è lo spirito volgare a beffarsi di lui, e in quanto spirito volgare ha incontestabilmente ragione».

La serva ha ragione di ridere, ma ciò non significa più nel contempo che il filosofo cada meritatamente nella fossa e meritatamente venga deriso. La situazione si modifica secondo la prospettiva. È lo spirito volgare che ride e ha ben diritto di richiamarsi al suo realismo: ma chi è «spiritualmente distratto»

è legittimato a sottrarsi all'invasione della vita ordinaria e a sbarazzarsene. La scena prototipica non può più essere valutata secondo lo stesso metro di giudizio. Essa viene trattata ora, nel XIX secolo, come una testimonianza storica, e quindi in fondo ancora sulla scia di Bayle; da qualsiasi punto di vista viene concessa una sorta di amnistia storicistica. Se ci si interrogasse sulla morale della parabola, bisognerebbe ora dire: morale per chi? E per quando? La giustificazione di chi è «spiritualmente distratto» riposa sulla sequenza temporale delle sue assenze e presenze. Non lo si può considerare in un rapporto sincronico con la realtà, ma in un rapporto diacronico, in quanto egli si riferisce a una realtà che in futuro sarà quella comune e che alla fine verrà condivisa da tutti. Non tutto può sempre essere oggetto dell'esperienza. Ciò che rende ridicolo l'astronomo, come il filosofo, è il suo guardare a realtà che stanno al di là della realtà odierna; in altri termini: il suo tentativo di trasferire ciò che si suppone trascendente nell'orizzonte di una esperienza futura.

Feuerbach ha confrontato i suoi propri risultati filosofici con l'esemplare sviluppo scientifico dell'astronomia, e nel far ciò ha fornito indirettamente un'ulteriore interpretazione dell'aneddoto di Talete: «Ho fatto oggetto della scienza empirica ciò che finora era stato considerato al di là del sapere e ritenuto anche dai migliori come appartenente solo alla sfera dell'⁵indeterminato, della fede. Fare oggetto di un sapere ciò che un tempo non era considerato un oggetto reale e che poi ebbe solo il valore di un sapere possibile, come l'astronomia: in questo innanzitutto consiste il cammino della scienza. Prima viene la fisica, poi la pneumatica. Prima il cielo dell'occhio, poi il cielo dell'animo, del volere»⁷². L'irrealtà degli oggetti del filosofo, che le risa della servetta tracia riflettono, è l'irrealtà della loro attuale lontananza e irrilevanza. Prima che le stelle divenissero oggetti scientifici erano, «in quanto entità intangibili, impalpabili, solo ottiche, che all'occhio si manifestavano solo come luce, delle entità puramente spirituali, sovrumane, divine, ovvero entità della fantasia»⁷³. La fantasia non è più l'organo che costruisce nuovi collages con i frammenti delle percezioni del passato, bensì l'organo dell'anticipazione della realtà, lo strumento che precede l'espansione della sensibilità. L'uomo infatti è «il superlativo

vivente del sensismo»; il che significa che la percezione non viene intesa come sistema d'adattamento a un ambiente fatto di segnali per la salvaguardia del soggetto, ma «il mondo, l'infinito, puramente per se stesso, cioè per il piacere estetico», diventa oggetto dei sensi. E' eliminata la differenza fra lo sguardo rivolto alle stelle e l'attenzione rivolta alla terra, alla salvaguardia di sé. L'autofinalità e l'autogodimento della sensibilità si stabiliscono in modo più puro qui, solo fuori «dall'inutile vista delle stelle» e anticipano pertanto la loro propria «teleologia»⁷⁴. La differenza fra il protofilosofo e la servetta tracia è una differenza collocata nel tempo e nello sviluppo della sensibilità che si determina all'interno di esso.

Perciò la fantasia è l'organo della curiosità. Come la teologia è la forma storica di un'antropologia ancora a venire, e pertanto metaforica, così l'astronomia classica è la proiezione di un ideale di scienza della realtà nella sovradimensione della pura meraviglia. Guardare le stelle è la prospettiva per il recupero della metafora. Questo precorre il tentativo di Nietzsche di intendere la nostra contemplazione dell'universo come un solo sforzo di antropomorfizzazione. Talete è ridicolo agli occhi della servetta perché non vive in sincronia con il realismo di lei. Egli è il fondatore dell'astronomia in quanto ne anticipa fumana entelechia. L'uomo, per sua natura, non vuole sapere «ciò che non può sapere», come si era capito dal riso della servetta, ma vuole soltanto sapere ciò che «ancora adesso» di fatto non si sa, né si può sapere. L'impulso a sapere non vuole spingersi nell'inaccessibile, in quanto umanamente irrilevante, ma vuole arrivare a vedere l'orizzonte delle possibilità del tempo. «Nulla è più estraneo all'uomo di un impulso sopranaturalistico al sapere quale gli viene attribuito dal cristianesimo o dal platonismo; non ha nessun impulso che oltrepassi la dimensione della natura umana, la quale tuttavia non è finita, né può essere misurata con il compasso di un sistema filosofico; il suo impulso al sapere si estende solo a oggetti conoscibili dall'uomo e dunque umani; a oggetti che trovano il loro compimento nel corso della storia»⁷⁵.

Quello che vi è di stupefacente nel primo astronomo consiste nel fatto che con lui ha inizio uno dei grandi percorsi circolari dell'uomo: comprendere se stesso nell'unità delle proprie possibilità e, allo stesso modo e nello stesso tempo,

ricondere all'unità del cosmo sensibile un mondo che appare diviso nella molteplicità delle prospettive e degli atteggiamenti, nella differenza tra presenza e assenza, un mondo frazionato in mondi diversi. A dire il vero, questa è un'idea che non solo continua a deludere il suo autore, ma offre nuovo spazio al ridicolo. Così, nel 1850, Feuerbach definisce con entusiasmo le *Rivoluzioni* di Copernico come una rivoluzione contro il «magico potere reazionario» della Bibbia, innalzando in tal modo il teoreta Copernico ed artefice: «Copernico ha inserito il centro fisico del inondo, la terra, nella categoria delle stelle erranti; Copernico ha anche relegato il centro spirituale del mondo cristiano, la Bibbia, fra i libri dell' aberrazione umana»⁷⁶. Le metafore di Copernico sono qui pienamente sviluppate: sulla scorta di tale induzione Feuerbach si chiede come possa accordarsi una vera antropologia o psicologia con una falsa astronomia. «Come si può considerare l'uomo sotto una vera luce, se il mondo, a cui egli appartiene, è valutato solo secondo la sua apparenza?». Ma improvvisamente il collegamento fra astronomia e antropologia sembra a lui stesso eccessivo: piuttosto pregiudizio che reale assimilazione. L'antica convinzione che l'astronomia abbia a che fare con realtà superiori, con la più pura realtà, con quella parte della natura più vicina all'intelletto, lo colpisce come se avesse colto se stesso in peccato di idealismo. Non c'è qui la servetta tracia a riportare la memoria agli dei inferi; il richiamo all'ordine proviene dalla coscienza e prende alla lettera l'assimilazione: la scienza dell'alimentazione è un analogo copernicano nel tempo presente, l'oggetto più prossimo e non quello più remoto, come avrebbe voluto Copernico. «A che scopo mi smarrisco fin nel lontano cielo dell'astronomia per mettere sotto gli occhi dei nostri governi la tendenza rivoluzionaria della scienza della natura? Abbiamo una prova ben più vicina a noi, più persuasiva e più attuale che attesta l'universale significato rivoluzionario della scienza della natura in uno scritto apparso di recente: *Scienza dell'alimentazione*. Per il popolo. Di Jacob Moleschott...».

Sull'altro versante degli hegeliani Eduard Gans, al quale era già stata assegnata, nonostante la protesta di Savigny, la cattedra di giurisprudenza all'Università di Berlino, utilizzava

l'aneddoto di Talete nelle sue lezioni sul diritto naturale tenute durante il semestre invernale 1828/29⁷⁷. La solitudine notturna del protofilosofo sotto il cielo stellato e il ridicolo della sua caduta rappresentano i primi segnali dell'uscita della storia e della teoria greca dal mondo orientale. «Non v'è alcuna filosofia prima della Grecia... Gli orientali di per se stessi sono ancora tutti immersi nell'Essere. Ma ancora non hanno elaborato alcuna riflessione sul proprio Essere. Ancora non sono lacerati, sono dei puri bambini». Ma questa prima filosofia è filosofia della natura, perché l'uomo non è ancora approdato all'idea «di considerarsi al di sopra della natura». Questo stato di cose si riflette nella figurazione di Talete. «Egli, assorto nei suoi pensieri, non va a finire sullo stato, ma va a finire nell'acqua, la base di tutte le cose... Certo, quanto poco abbia pensato allo stato lo si desume dall'aneddoto, in cui egli, guardando le stelle, cade in una fonte». La servetta che ride non pronuncia parola, ma la qualità della sua specifica incomprendimento si manifesta nel ruolo che essa gioca in tutto questo insieme: essa non capisce il problema dell'individuo messo a confronto con la natura e ride a buon diritto, anche se questo diritto è destinato a restarle nascosto. Essa critica in tal modo la mancanza di realismo del pensiero, pensiero che essa non può avere: «Senza libera individualità non c'è alcun pensiero. Uno schiavo non è in grado di pensare liberamente». L'osservatore che, sulle tracce di Hegel, ha acquistato familiarità con le ragioni della storia, ha una formula per definire il fondatore della filosofia della natura assorto nella contemplazione del cielo, formula che fornisce una tarda articolazione al riso della servetta: «Il primo filosofo era al di fuori di ogni realtà».

La scoperta, rischiosa osservazione del cielo — così esposta agli sguardi sospettosi di coloro che non sanno capire se non al riparo di quei baluardi che sono i moderni osservatori — fu praticata anche da Alexander von Humboldt, con la sua tarda pretesa di totalità nella contemplazione della natura, nel corso dei suoi grandi viaggi. Una figura leggendaria, come osservatore del cielo, egli lo divenne tuttavia grazie a una satira politica che apparve sotto forma di resoconto, probabilmente falso, anche se non privo di un nocciolo reale, dapprima nel 1874 nel giornale polacco «Gazeta Narodowa», e

venne ripreso nello stesso anno dal «Glasgow Weekly Herald»; di qui trasmigrò nella rivista tedesca «Aus allen Weltteilen», per tornare finalmente, nel 1889, in Russia, da dove doveva essere uscito⁷⁸. Si trattava di un episodio che dovette accadere durante il viaggio di Humboldt negli Urali, nell'Altai e sulle rive del Mar Caspio, nel 1829, in una cittadina del governatorato di Tobolsk, e che, all'interno del testo satirico, è riferito nel rapporto di un funzionario di polizia al governatore generale.

Si tratta di una variante della scena prototipica in cui appaiono il filosofo di Mileto e la servetta tracia. Ma la situazione è invertita. Il definitivo affermarsi della scienza nel mondo moderno è testimoniato dal fatto che ora il bersaglio delle risa è l'opposto rispetto a quello dell'antico aneddoto. La zelante diffidenza del funzionario statale verso l'astronomo non ha più alcuna possibilità di venire presa seriamente da una civiltà cui sono ormai note le operazioni rituali della scienza. Va ormai da sé che il pubblico, a cui la satira è rivolta, assume ridendo la difesa dei notturni sforzi teorici, tanto più che la teoria è definitivamente libera da ogni sospetto di essere un inutile passatempo per gli oziosi. Ciò che qui viene rappresentato è l'esatto rovescio da un lato di qualsiasi concessione al realismo, dall'altro del dubbio verso una sana ragione. A documentare questo rovesciamento dello schema arcaico è opportuno citare il testo quasi per intero. «Alcuni giorni fa è giunto qui un tedesco di nome Humboldt, esile, di bassa statura, dall'aspetto insignificante ma pieno di prestigio... Sebbene l'abbia accolto con doveroso riguardo, debbo tuttavia rilevare che questa persona mi sembra sospetta e molto pericolosa. Sin da principio non mi è piaciuto... Oltretutto non ha degnato di alcuna considerazione le massime autorità ufficiali della città, intrattenendosi con i polacchi e gli altri criminali politici che sono sotto la mia sorveglianza. Mi permetto di rilevare che queste conversazioni con i criminali politici non sono sfuggite alla mia attenzione, soprattutto da quando costui, dopo lungo confabulare con loro, raggiunse di notte la cima di una collina che domina la città. Trascinarono lassù una cassa da cui estrassero uno strumento che aveva l'aspetto di un lungo tubo e che a me, come a tutta la cittadinanza, sembra essere un cannone. Dopo avere fissato il

tubo su di un treppiedi, lo puntò direttamente sulla città e tutti si avvicinarono a lui per vedere se la mira era esatta. Vedendo in ciò un pericolo per la città (che è tutta di legno) ho ordinato senza indugio alla guarnigione, composta da un sottufficiale e sei soldati semplici, di portarsi sullo stesso posto con le armi cariche, di non perdere d'occhio il tedesco e di fare attenzione ai suoi trucchi. Se le perfide canagliate di questo uomo proveranno i miei sospetti, sacrificheremo la nostra vita per lo Zar e la Sacra Russia»⁷⁹. Sebbene l'elaborazione satirica, di una scena che forse non era inventata, sia apparsa solo nel 1874, non sembra illegittimo leggere almeno come una ingegnosa integrazione dell'episodio una nota del diario di Varnhagen von Ense sulla visita dello Zar a Berlino nel maggio 1852: «L'imperatore durante la sua visita non ha scambiato una parola con Humboldt: lui c'è rimasto molto male, ma per i gentiluomini di corte è stata una delizia... »⁸⁰.

Una delle osservazioni più interessanti sulla posizione eccentrica del teoreta all'interno di una sfera culturale rimasta arretrata rispetto al progresso scientifico in pieno secolo XIX, è quella che ci consente di rilevare con stupore che il sospetto di cui è circondato l'astronomo notturno Humboldt, nella satira comparsa nella seconda metà del secolo scorso, era stato anticipato, come risulta da una precisa documentazione storica, durante il primo grande viaggio, da lui compiuto dal 1799 al 1804, nei vicereami del Sudamerica prerivoluzionario. La tecnica di Humboldt per stabilire la posizione geografica prediligeva il sestante a specchio, nel cui orizzonte artificiale il sole si riflette più nitidamente delle stelle, per cui la lettura diurna diventa più semplice; il motivo per cui fu costretto a ripiegare sulle osservazioni stellari notturne derivava, secondo la stessa testimonianza di Humboldt, sia dalle sfavorevoli condizioni atmosferiche diurne, sia dall'atteggiamento sospettoso della popolazione locale verso le sue operazioni alla luce del giorno⁸¹. A ripiegare sulla notte, di fronte alla diffidenza della popolazione, Humboldt fu costretto per la prima volta durante il suo viaggio attraverso la Spagna, nel 1799: «Ho osservato il sole e le stelle di prima grandezza ogni volta che le circostanze me l'hanno permesso... Nel regno di Valenza ho dovuto sopportare i fischi della folla... Spesso ho dovuto vedere con rammarico il sole raggiungere il culmine

senza poter estrarre i miei strumenti. Ero costretto ad aspettare il silenzio della notte e ad accontentarmi di una stella di seconda grandezza che si mostrava tristemente in un orizzonte artificiale... A Mattorei compii le mie osservazioni celesti nel mezzo della strada, circondato da una trentina di spettatori che, gridando, mi accusavano di voler adorare la luna»⁸². Forse già la servetta tracia aveva scambiato la teoria stellare per un culto delle stelle — e aveva ritenuto che gli dei patrii fossero i più forti.

Si capisce quanto fosse importante per Humboldt che il suo passaporto contenesse l'esplicita annotazione che l'autorizzava «a servirsi in piena libertà» dei suoi strumenti, e a «compiere osservazioni astronomiche in tutti i possedimenti spagnoli». A paragone di ciò appare innocente lo stupore delle giovani donne di Quito nel constatare come Humboldt, galante uomo di mondo, non indugiasse mai a tavola più dello stretto necessario, a chiacchierare cortesemente con le signore e a saziare il suo appetito, ma se ne andasse subito ad esaminare le pietre e a raccogliere piante: «Di notte, quando noi già da un pezzo dormivamo, osservava le stelle, e noi ragazze comprendevamo tutto ciò ancor meno del marchese, nostro padre», raccontò una di quelle belle donne, Rosa Montufar, più di mezzo secolo dopo, al geografo Moritz Wagner⁸⁴.

Tuttavia l'episodio che più lo avvicinò, già allora, all'astronomo di Mileto, avvenne a Bogotá nel 1801, dove i notabili della capitale gli offrirono, oltre a un ricevimento, anche ogni genere di chiacchiere per lo meno malevole; in un appunto dei suoi diari oggi dispersi, Humboldt annota la discrepanza tra i bei discorsi sull'interesse dell'umanità e sullo spirito di sacrificio a favore della scienza da un lato, e dall'altro la delusione perché egli non corrispondeva alle aspettative di coloro i quali si attendevano lo studioso goffo e compassato, che, secondo la fama diffusa, osservava le stelle dal fondo dei pozzi⁸⁵.

Il mitico rispetto nei suoi confronti avrebbe preso forma mezzo secolo più tardi, quando a Berlino i compatrioti di Humboldt, in rivolta contro l'autorità, risparmiarono la loro ira al gran vecchio che non disdegnava affatto la compagnia del monarca romantico. Da una lettera di Gauss — che del resto dice di avere letto la notizia solo nel giornale — apprendiamo

che Humboldt, nella notte della rivoluzione di Berlino fra il 18 e il 19 marzo 1848, «venne colto di sorpresa nel suo appartamento, mentre era tutto immerso nelle sue occupazioni scientifiche sul cosmo (come Archimede durante la conquista di Siracusa), da una banda di insorti, i quali tuttavia si allontanarono subito rispettosamente non appena egli ebbe detto il suo nome, a riprova che la canaglia berlinese è ben più civile di quanto non fosse un tempo la selvaggia soldatesca romana (sono questi i termini che ora sono in voga)»⁸⁶. Come dimostra l'allusione ad Archimede, nell'aneddoto si possono riconoscere le tracce di un riferimento mitologico: Humboldt viene a contatto con la rivoluzione mentre, distaccato dal mondo, lavora al *Cosmo*. L'affinità che Heinrich Heine stabilisce piuttosto ironicamente fra la filosofia della natura e la rivoluzione rimane qui per lo meno allo stato latente, cosicché non è chiaro se Heine avesse ragione quando, al termine della sua *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, scrisse: «ma più terribili di tutti sarebbero i filosofi della natura, che prenderebbero parte attiva ad una rivoluzione tedesca e si identificherebbero con l'opera di distruzione».

Secondo il criterio del realismo la raffigurazione del teoreta puro e della servetta ha subito un deciso rimaneggiamento, grazie al valore attribuito alla scienza nel XIX secolo. Anche Nietzsche valuta la posizione di Talete di Mileto all'interno della greicità secondo il criterio del realismo, senza mai menzionare l'aneddoto della caduta nel pozzo e delle risa della servetta. Diventa quindi evidente che il «realismo» non rappresenta un predicato univoco di valutazione.

Nietzsche infatti definisce i greci come «l'opposto di tutti i realisti». Essi avrebbero creduto veramente solo alla realtà di uomini e dei, mentre avrebbero considerato «l'intera natura in un certo senso solo come travestimento, mascheramento e metamorfosi di questi uomini-dei»⁸⁷. E il concetto mitologico della realtà quello che Nietzsche descrive così, e a cui contrappone l'apparire di Talete come un avvenimento «vagante» sulla scena greca. E' Talete il realista, e non la servetta che ride — e in tal senso anche Nietzsche si adegua al capovolgimento dei valori nell'aneddoto, — perché egli «cominciò a vedere nelle profondità della natura senza

favoleggiare fantasticamente». Se prendiamo in considerazione il fondersi delle due direzioni antitetiche, l'osservazione del cielo e la caduta nel pozzo, tutta l'ambiguità poggia qui su! termine «profondità».

Per Nietzsche non è indifferente che Talete rappresenti il punto di partenza non nella storia della *scienza*, ma in quella della *filosofia*. Quest'ultima ha sempre avuto sin dall'inizio, secondo Nietzsche, un rapporto ambiguo con la scienza. Certo Talete si servì della scienza e del dimostrabile, ma lo «scavalcò» per volgersi al non comune, allo straordinario, al difficile, al divino e nel contempo all'inutile, poiché, secondo le parole di Aristotele citate da Nietzsche, non si trattava del bene dell'uomo. Per caratterizzare Talete di Mileto, Nietzsche mette a confronto scienza e filosofia, la cecità dell'impulso alla conoscenza e la saggezza del discernimento: «La scienza si precipita, senza alcuna scelta preliminare, senza alcuna raffinatezza di gusto, su tutto lo scibile, nella cieca cupidigia di volere conoscere tutto ad ogni costo; il pensiero filosofico, viceversa, segue sempre le tracce delle cose più degne d'essere conosciute, delle grandi e più importanti conoscenze».

Il contenimento dell'impulso alla conoscenza per il tramite della filosofia avviene appunto attingendo alla conoscenza «di alto rango»; la filosofia deve considerare tale conoscenza come raggiungibile e già raggiunta. Il significato prototipico di Talete consiste nella sua energia precorritrice: «Quando Talete dice “tutto è acqua”, allora l'uomo si riscuote dal suo strisciante tastare e serpeggiare attorno alle singole scienze: egli presagisce l'ultima risoluzione dei problemi e supera, in virtù di questo presentimento, il comune imbarazzo degli inferiori gradi di conoscenza». Qui è ormai intuibile l'interpretazione allegorica che Nietzsche avrebbe dovuto dare all'aneddoto della caduta di Talete nel pozzo e delle risa della servetta tracia: è la schiava che non può comprendere il realismo dell'innalzarsi teoretico fino alle stelle, della pretesa alla somma conoscenza. Sono le risa della scienza sulla filosofia.

Poche sono state le risa nella filosofia all'interno della tradizione europea, e ancora meno per motivi filosofici. Le risa della servetta tracia erano dirette al filosofo, ma il fondamento di quel riso non era certo filosofico, bensì piuttosto uno

stimolo alla filosofia o un indizio della situazione fondamentale della filosofia. Dove e a che proposito si sarebbe mai potuto ridere nell'ambiente filosofico? Che cosa sia sempre mancato a quel riso, a quale carenza faccia riferimento la domanda, lo lascia intravedere il riso di Jakob Burckhardt all'esposizione mondiale di Parigi nel 1867. Burckhardt scrive il 24 novembre 1867 a Heinrich Schreiber di essere stato tre settimane a Parigi: è buona cosa, afferma, «potersi fare almeno un'idea di una mostruosità come l'esposizione». A partire dal 1851 c'erano state esposizioni mondiali a Londra e a Parigi: l'uomo presentava per la prima volta non solo prodotti provenienti da tutto il mondo, ma come un mondo. Gareggiava con l'universo che si era trovato di fronte e che, nonostante tutta la scienza, non era per questo più familiare, né a lui più benevolo di prima, Burckhardt sta dunque in mezzo a questo universo di articoli d'esposizione, come il successore dell'antico teoreta del cosmo. Egli scrive: «Alle volte, nel trambusto del mondo industriale e tanto più nella gigantesca sala macchine, ho dovuto ridere forte tra me, per motivi filosofici che una volta Le voglio spiegare a voce»⁸⁸.

Non si può certo concludere da queste parole che Burckhardt trovasse «comica» l'esposizione: ha troppa importanza, in questo caso, la scelta di definire coll'attributo «filosofici» i motivi delle proprie risa da parte di un uomo che nutriva avversione verso ogni sorta di filosofia.

Il suo biografo Werner Kaegi scrive a proposito della scena parigina: «Il contrasto fra le proprie sensazioni e quel che vide dinanzi a sé deve essere stato molto forte, se si vide costretto, per una volta, a riconoscersi nei filosofi». Il riso si riferisce a un'insanabile contraddizione, alla violenza di un contrasto. Il motto, in quanto specifica abilità, accoppia, così dice Kant, idee eterogenee che, secondo la legge dell'immaginazione, sono assai distanti una dall'altra, e rientra perciò nell'ambito della ragione in quanto riporta le idee a generi. Si sarebbe tentati di credere che il valore base di «eterogeneo» sia da collocarsi, al di là di idee classificabili, nella consapevolezza stessa della realtà e quindi nella collisione di diversi concetti di quest'ultima. Il venir meno del loro incontro è l'attimo in cui scocca il riso, sempre che il loro incontro non abbia già determinato il riso. Perciò le risa della servetta tracia sono così

variamente interpretabili che non ci si può accontentare di accoglierle come semplice percezione della differenza tra l'esigenza della teoria e la moderazione della pratica.

Quello che può avere percepito Burckhardt è forse la differenza fra le attese umane investite in quell'esposizione e la propria immaginazione di quello che sarebbe stato il reale futuro di uno stato tecnologico. Ma noi non sappiamo ciò che dovremmo sapere per capire la ragione di queste risa. Noi comprendiamo soltanto che il riso postcopernicano non può più indirizzarsi contro l'osservatore del cielo, la cui caduta è stata provocata dallo struggimento per l'irraggiungibile. L'universo omogeneo della fisica ha chiuso lo iato fra terra e cielo, che alla vista del firmamento associava tanto la sua maestà quanto la sua vanità. La terra era diventata una stella e un campo di sperimentazione per la meccanica dell'universo, le stelle si erano trasformate in potenziali terre e in campi di sperimentazione per la tecnica terrena. Un'interscambiabilità tanto armoniosa livella ogni unilaterale pretesa di realismo. Non c'è più nulla da ridere.

Con il titolo *La questione della cosa* Heidegger ha pubblicato nel 1962 il testo di un corso universitario del semestre invernale 1935/36, dove, all'inizio, si fa riferimento all'aneddoto di Talete, per sviluppare attorno ad esso la particolarità filosofica della questione della cosa, come una questione «su cui nulla si può concludere». Talete non conosceva il rischio del filosofo, e tale ignoranza si ripresenta sempre, «poiché la filosofia si trova sempre, ogni volta in cui comincia, in una posizione sfavorevole». C'è un «passaggio e un ingresso diretto» alle scienze offerto dai concetti quotidiani; misurata con tale metro della quotidianità «la filosofia è sempre qualcosa di folle». Per questo il riso della servetta tracia colpisce il protofilosofo. Heidegger riprende la «storiella» così come Platone l'aveva presentata — Heidegger dice: «conservata» — nel *Teeteto*, e vi aggiunge la nota chiarificatrice di Platone: «Questo motto si può ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia»⁸⁹.

Heidegger prosegue l'opera iniziata da Nietzsche, vale a dire mettere in campo scienza e filosofia l'una contro l'altra; ma l'aneddoto di Talete mostra appunto non il filosofo, che pone o prepara la domanda «Cos'è una cosa?», ma l'abitante di

Mileto, appassionato d'astronomia, che dà l'avvio alla storia della scienza europea: e questo, fino a quando non si postula una contraddizione, è tipologicamente indifferente. Mentre Nietzsche aveva visto la differenza collocata su un livello alto delle cose, relativo e storicamente mobile, e poteva perciò stimare l'astronomia come l'apice della volontà di conoscenza, agli occhi di Heidegger la «storiella» è solo una parabola per il filosofo. Non perché aveva prescelto l'oggetto più alto e più lontano egli diventa il bersaglio dello scherno della servetta, ma è perché le risa della servetta qualificano come fuorviante l'occupazione del ricercatore che l'interrogativo di Talete deve essere filosofico. «Filosofia è quel pensiero con il quale essenzialmente nulla si può concludere e di cui le servette necessariamente ridono». Se ancora non la si conosce, si deve cercare l'interrogativo che con assoluta sicurezza provochi il riso. «Dobbiamo di conseguenza definire l'interrogativo "Cos'è una cosa?" come un interrogativo che suscita il riso delle servette. E quelle che sono vere servette devono certo avere qualcosa su cui ridere».

A questo punto però Heidegger è costretto ad assicurare espressamente che questa definizione del concetto di filosofia sulla base della stimolazione del riso e sulla scorta della figura di chi ride, non è «un semplice scherzo». Per riflettere c'è ancora bisogno di un approfondimento, e la profondità necessaria, forse senza fondo, ci è offerta dal pozzo della scenetta. «Facciamo bene a rammentarci di tanto in tanto che durante il nostro procedere possiamo cadere alle volte in un pozzo, senza che per lungo tempo ci sia dato di raggiungere il fondo». Pertanto l'aneddoto di Talete avrebbe riguardato l'essenza del fondo se non si fosse trattato nella fattispecie dell'essenza della cosa. Ambedue le essenze appartengono alla metafisica, ma non a una metafisica del tipo tradizionale, bensì piuttosto a una la cui definizione dev'essere salvaguardata da tutto ciò che storicamente grava su di essa, fin dal tempo della prima tesi metafisica di Talete, «tutto è acqua». «Metafisica» ci indica soltanto «quel modo di procedere in cui si corre maggiormente il pericolo di cadere nei pozzi». Per liberarsi da ogni determinazione storicamente avallata della metafisica, la si definisce in maniera puramente formale sulla scorta della scena archetipica della filosofia rappresentata dall'aneddoto di

Talete. A favore del filosofo vale la singolare presunzione di legittimità che, là dove le risa si rivolgono contro il pensatore, il pensiero deve essere in antitesi col modo di pensare comune. All'altro capo della filosofia, se così si può dire, l'alternativa fra ciò che è lontano e ciò che è vicino non è più eliminata dalla possibilità di arrivare a una determinazione di ciò che è lontano in base a ciò che è vicino, ma perché qui l'«essente» deve essere capito in base all'«essere», il vicino in base al lontano. «Ci interroghiamo sull'immediatamente tangibile attorno a noi e nel far ciò ci allontaniamo dalle cose a noi più vicine ben più di Talete che guardava soltanto le stelle. Noi vogliamo andare addirittura al di là di queste, oltre qualsiasi cosa, fino all'incondizionato, là dove non vi siano più cose che offrano un suolo su cui appoggiarsi o un fondamento».

Le servette ridono del filosofo perché non possono comprendere che egli non si ferma alle cose più vicine, talché ciò che gli è più vicino gli diventa fatale, perché gli è tanto remoto. L'ultimo Heidegger non ricorda più, in questo contesto, il risultato elementare dell'analitica dell'esistenza in *Essere e tempo*, che si potrebbe definire l'ultima estremizzazione della prima esperienza filosofica emblemizzata nell'aneddoto di Talete: certo per il filosofo di Mileto il più vicino, fintantoché gli sta davanti ai piedi, è tanto lontano da cadervi dentro — ma proprio il realismo della caduta, e delle risa che essa provoca, nasconde e tace l'esistenza di un qualcosa di più lontano che si dà come il più vicino, a causa del quale si cade nel pozzo. Heidegger ha definito ciò il risultato della struttura ermeneutica della sua prima ontologia: «L'ente, che noi stessi siamo in ogni momento, è ontologicamente il più lontano»⁹⁰. In tal senso la scena della caduta nel pozzo costituisce soltanto un preludio alle successive difficoltà della filosofia, alla sua premura per conservare la giusta distanza di ogni «preoccupata ragionevolezza». La diffidenza verso tutto ciò che ancora non possiede quella massima distanza si fa metodica. Pertanto: ciò che nella storia del pensiero era già presente, difficilmente può essere «vero», perché non era in nessun modo sufficiente-mente lontano. La tematica dell'essere deve continuamente allontanarsi da tutto quanto è già stato presente; i presocratici, in quanto meri barlumi di ciò che fu prima di loro, e il mito

che faticosamente elaborarono e forse nascosero, diventano violenti in quanto essi sono ciò che non ha a che fare con la razionalità della cura (*Sorge*), della sua ragionevolezza. Tutta la metodica risiede in questa formula: procedere nella direzione contraria alla propria tendenza a nascondere.

Heidegger ha distrutto la storia dell'ontologia e così pure la storia della ricezione della parabola di Talete.

Come sempre nella storia della filosofia si tratta dell'apparenza, in questo caso dell'apparente evidenza del significato della parabola. Alla servetta viene data ragione non perché si appelli a ciò che è vicino, di contro alla passione del filosofo per il lontano, bensì perché con le sue risa manifesta un'incomprensione che è solo il sintomo del verificarsi del realmente essenziale, incomprensibile o non ancora comprensibile. Nonostante questa svolta contro la tradizione, l'esegesi heideggeriana contiene un tratto anacronistico. Lo si potrà meglio definire dicendo che proprio questa ultimissima forma di comprensione non è postcopernicana. Essa presuppone che la posizione eccentrica sia invece di nuovo proprio quella centrale.

Ciò potrebbe significare che la conclusione copernicana, di non pensare più rispetto all'uomo in metafore topografiche, sia stata presa in modo assolutamente serio.

Ma nel momento in cui si ritiene la filosofia come necessaria eccentricità, l'effettivo diventa il criterio dell'essenziale.

Platone aveva detto che il riso della servetta aveva colpito Talete, perché questi praticava l'astronomia; Platone intendeva dire e voleva lasciare intendere che Socrate, per avere fatto professione di filosofia, si era procurato lo scherno di Aristofane e finalmente l'incomprensione congiunta del suo ambiente e dei suoi giudici, Platone credeva di potere dire prima di tutto che cosa fosse ciò che accadeva e indicare le conseguenze come uno scarto, sia pure fatale, rispetto ad esso. La questione della cosa è definita già e soltanto attraverso la sua conseguenza, soltanto e già attraverso la sua eccentricità, soltanto e già attraverso il riso delle servette. E' questo l'anacronismo postcopernicano: la posizione eccentrica, che è esposta alle risa, chiarisce d'altronde ciò che prima di Copernico si ricavava dalla posizione centrale nel cosmo, vale

a dire chiarisce se il pensiero ha raggiunto, al di là dell'immediatamente tangibile, la «cosa», l' «essenza del fondamento», l'«essere».

Note

¹ Platone, *Teeteto*, 174 AB (trad. it. di F. Manara Valgimigli in *Opere complete*, Bari 1971, vol. II, *Dialoghi*, p. 132).

² F. Fénelon, *Abrégé des vies des anciens Philosophes* (Paris 1726), citato da Blumenberg nella traduzione tedesca di J.F. Fleischer, Frankfurt 1762, p. 204.

³ Platone, *Protagora*, 361 A (trad. it. di F. Adorno in *Opere cit.*, vol. V, *Dialoghi*, p. 138).

⁴ «Aristophanes in Socrate dipingendo proxime ad verum accessit» (S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841), in *Theses VII*, a cura di H.H. Schaefer, München 1929, p. XI).

⁵ Platone, *Teeteto*, 173 E-174 A, 174 G, 175 D (trad. st. cit., pp. 132 e 134).

⁶ Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, V 10; Lattanzio, *Divinae Institutiones*, III 20, 10; «Celebre hoc proverbium Socrates habuit: quod supra nos, nihil ad nos».

⁷ Aristotele, *Politica*, A 11; 1259 a 9-18 (trad. it. di L.A. Viano, Torino 1955, p. 76).

⁸ Diogene Laerzio, *Philosophorum vitae*, I 25; cfr. al riguardo Cicerone, *De republica*, I 7, 12.

⁹ L. Börne, *Ankündigung der Zeitschwingen* (1819), in *Sämtliche Schriften*, a cura di I. e P. Ripproann, vol. I, p. 779.

¹⁰ «Der Spiegel», n. 3, 1971.

¹¹ Esopo, *Fabulae*: trad. it. di E. Ceva Valla, Milano 1978, p. 99.

¹² Platone, *Fedone*, 60 BC, 61 AB.

¹³ Platone, *La Repubblica*, VII, 527 D-530 C (trad. it. di F. Sartori in *Opere cit.*, vol. VI, *Dialoghi*, pp. 251-254).

¹⁴ Copernico, *De revolutionibus*, 14.

15 Diogene Laerzio, *Philosophorum vitae*, VII 28.

16 M. Landmann e J.O. Fleckenstein, *Tagesbeobachtungen von Sternen im Altertum - Eine philosophisch-astronomiegeschichtliche Rekonstruktion der Thaiesanekdote, Plato «Theaetetus» 174 A*, «Vierteljahresschrift der Naturforsch. Ges.», n. 88, Zürich 1943, pp. 98-112.

17 Diogene Laerzio, *Philosophorum vitae*, I 34; I 39 (trad. it. di M. Gigante, Bari 1962, pp. 17 e 19).

18 Stobeo, *Florilegium*, a cura di C. Gesner, Zürich 1543-'50-'59.

Diogene Laerzio, *Philosophorum vitae*, II4-5 (trad. it. cit., pp. 58-59).

20 Plutarco, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, c. 8: Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, 22 B 3.

21 Filone di Alessandria, *De migrazione Abrahami*, 185.

22 Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I 38.

23 Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XII 29, 4-5: in *Griechische Christliche Schriftsteller*, Berlin 1954,

24 Tertulliano, *De anima*, 3. Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, pp. 282 sgg.

25 Minudio Felice, *Octavius*, 19, 4: «sit Thaies Milesius omnium primus, qui primus omnium de caelestibus disputavit».

26 Tertulliano, *Adversus nationes*, II 3, 12-15.

27 *Ibidem.*, II 4, 18-19: «Merito ergo Milesius Thaies, dum totum caelum examinat et ambulae oculis, in puteum cecidit turpiter, multum inrisus Ae-gyptio illi: "in terra", inquit, "nihil perspicis caelum tibi speculandum existimas?" - Itaque casus eius per figuram philosophos notat, scilicet eos, qui stupidam exerceant curiositatem, in res naturae quam prius in artificem eius et praesidem, in vacuum laborandum habituros».

28 *Ibidem.*, II 4, 13; 15. In Origene, *Contra Celsum*, III 19, si legge che Celso avrebbe rimproverato i cristiani di deridere a torto gli egizi e la loro divinizzazione degli animali, poiché non conoscevano la dottrina esoterica secondo cui ciò non rappresentava in verità che il culto delle eterne idee.

29 Tertulliano, *De anima*, VI 8.

30 Ippolito, *Philosophumena*, I 1: «...eumque deridens quaedam famula, Thratta nomine: quae in coelo sunt, inquit,

sci re gestientem, eorum quae ante pedes sunt notitia fugit».

³¹ Taziano, *Ad Graecos*, II 8-9; XXVI 1.

³² Ireneo, *Adversus haereticos*, V 20, 2.

³³ Agostino, *Confessiones*, V 3, 5. Inoltre: *Sermo*, 241, 3; «Quantum quaerentes in superna erecti sunt, tantum cadentes in profunda demersi sunt».

³⁴ Pier Damiani, *De divina omnipotentia*, 12: «Animadvertant hoc, qui modum suae capacitatis excedunt, et ad ea, quae super se sunt, superbe ten-tandaprorumpunt.,,». Per il seguito vedi le *Epistulae*, 5, 1; PL 144, 337 A.

³⁵ Gaspar Schober, *Aesopi Phrygis Fabulae CCVIII e Graeco in Latinum conversac*, Venetiis 1520, Fab. XIII: *De Astrologo et viatore*. «Consuevit quispiam siderum corporumque sublimium contemplator singulis diebus prima nocte sidera et caelum suspicere et meatus eius diligenter explorare.

³⁶ G. Chaucer, *Canterbury Tales*, a cura di W.W. Skeat, London 1951, p. 462, vv. 3453-3461 (trad. it. di L. ChiarinieC. Foligno, Firenze 1955, pp 106-107):

«I thoghte ay wel how that it sholde be!
Men sholde not knowe of goddes privetee.

Ye, biessed be alwey a lewed man,
That noght but only his bileve can!
So ferde another clerk with astromye;
He walked in thè feeldes for to pry
Up-on thè sterres, what ther sholde bifalle,
Til he was in a marle-pit y-falle;
He saugh nat that».

³⁷ *Les Emblemes de Maistre Andre Alciat*, Paris 1542, pp. 116 sg.: LIII: *Contre Astrologues*: «Icarus cheut dedans la mer/
Par trop grande exaltation:/ Gii qui ueult le ciel entamer,/ Est
trop plain de presumption:/ Doncques sur ceste fiction,/ Doibuent
garder les astrologues,/ Que leur haulte discussion,/ Les mette ou dieu réduit tout rogues».

³⁸ F. Guicciardini, *Detti et fatti piacevoli et gravi di diversi principi, filosofi, et cortigiani*, Venezia 1566, p. 27: «I professori del futuro, ignorar quasi sempre il presente, Vn'astrologo contemplando, et squadrandò il Cielo, cadde in vna fossa: il

che veduto la moglie: disse: egli ti sta molto bene, poi che tu vuoi uedere et sapere quel che è in Cielo, et non vedi, et non sai quel che tu hai innanzi a' piedi», ,

³⁹ I.N. Neveletus, *Mythologia Aesopica*, Frankfurt 1610, p. 226, riporta il testo bilingue senza il nome di Talete: «Astrologus moris id habebat, vt singulis vesperis egressus stellas contemplaretur. aliquando autem in suburbium cum iuisset totoque esset in coelum animo intentus, ignorans in puteum deci-dit. gementis vero et clamantis illac praeteriens aliquis audita voce. Et quod accidisset cognito ait, ô tu, intro coelum videre qui conabaris, quae in terra sunt non videras». La «morale» (*adfabulatio*) manca di specificità: «In eos qui absurde gloriabundi, ne quidem ea quae hominibus sunt obuia, praestare possunt».

⁴⁰ C. Barth, *Fabularum Aesopiarum libri V*, Frankfurt 1623, p. 49: XIII: *Thales*. «In astra dum superna totus excubat/ Viasque siderum exigit./ Lacu patente pone decedit, Thales,/ Ibique penè perditus,/ Inepte dixit, et polos dein studes/ Videre, non potens humum». La morale arriva alla formula: «Superna saepe cogitatio catos/ Scientia exigit sui».

⁴¹ W. Burleigh, *De vita et moribus philosophorum*, a cura di Hermann Knust, Tübingen 1886, p. 6: «Ferturque de ipso quod, cum nocte duceretur extra domum a vetula ut astra considerarciincidit in foveam, eoque lugente, dixit vetula: “Tu quidem, o Thaïes, que ante pedes sunt videre nequis, quo modo que in celis sunt posses agnoscere?».

⁴² Montaigne, *Essais*, II 12, Paris 1962: «Je sçay bon gré à la garse Mile-sienne qui, voyant le philosophe Thaïes s’amuser continuellement à la contemplation de la voûte celeste et tenir tousjours les yeulx eslevez contremont, luy mit en son passage quelque chose à le faire broncher» pour l’advenir qu’il seroit temps d’amuser son pensement aux choses qui estoient dans les nues, quand il aurait prouueu à celles qui estoient à ses pieds, Elle lui conseilloit certes bien de regarder plustost à soy qu’au ciel...» (trad. it. *Saggi*, a cura di V. Enrico, Roma 1953, p. 552).

⁴³ *Ibidem*, II 12: «Mais nostre condition porte que la cognoissance de ce que nous avons entre mains est aussi esloignée de nous, et aussi bien au dessus des nues, que celles des astres...» (trad. it. cit., p. 552).

⁴⁴ *Ibidem*, II 12 (trad. it. cit., p. 551). In questo caso

Blumenberg utilizza la traduzione tedesca degli *Essais* di J.J. Bode (Wien 1797). Si è ritenuto opportuno tradurre in italiano dal tedesco il passo citato di Montaigne [N.d.T.].

⁴⁵ *Ibidem*, II 12: «Quand Thaies estime la cognoissance de l'homme très-difficile, il luy apprend la cognoissance de toute autre chose luy estre impossible» (trad. it. cit. p. 573).

⁴⁶ *Ibidem*, II 12 (trad. it. cit., p. 572). Anche qui Blumenberg utilizzò la traduzione di J.J. Bode, direttamente dalla quale è stato tradotto anche questo passo di Montaigne [N.d.T.].

⁴⁷ *Ibidem*, II 12 (trad. it. cit. p. 260).

⁴⁸ *Ibidem*, II 12: «Nous l'avons propose luy mesme à soy, et sa raison à sa raison, pour voir ce qu'elle nous en diroit» (trad. it. cit. p. 573).

⁴⁹ R. Jasinski, *La Fontaine et le Premier Recueil des Fables*, Paris 1966, pp. 359-365,

⁵⁰ La Fontaine, *Fables*, II 13, Paris 1954, p. 62 (trad. it. Torino 1937, p. 67):

«Un astrologue un jour se laissa choir
Au fond d'un puits. On lui dit: "Pauvre bête,
Tandis qu'à peine à tes pieds tu peux voir,
Penses-tu lire au-dessus de la tête?"».

⁵¹ Articolo *Fables* del *Dictionnaire Philosophique* (1764), *Addition* del 1771 (a cura di R. Naves, pp. 531 sg.): «C'était l'astrologue qui se laissa choir, et à qui on dit: "Pauvre bête, penses-tu lire au-dessus de la tête?" En effet, Copernic, Galilée, Cassini, Halley ont très-bien lu au-dessus de leur tête; et le meilleur des astronomes peut se laisser tomber sans être une pauvre bête. L'astrologie judiciaire est à la vérité une charlatanerie très-ridicule; mais se ridicule ne consistait pas à regarder le ciel: il consistait à croire ou à vouloir faire croire qu'on y lit ce qu'on n'y lit point».

⁵² S.G. Longchamp, *Mémoires sur Voltaire* (1746-1754), vol. II, Paris 1826, *Mon premier voyage à Cirey 1747*, pp. 166-169. Cfr. al riguardo: David Friedrich Strauss, *Voltaire*, Bonn 1878⁵, p. 78.

⁵³ F. Bacone, *Apophtegma*, 57, in *Works*, a cura di Spedding, Ellis, Heath, vol. 7, p. 133.

⁵⁴ Bacone, *De dignitate et augmentis scientiarum*, II 2, in *Works* cit., vol. 1, p. 499: «...nam si oculos demississet, stellas

illico in aqua videre potuisset; verum suspiciens in coelum, aquam in stellis videre non potuit». Cfr. inoltre l'edizione inglese: *Works* cit., vol. 4, p. 297: «...for if he had looked down he might have seen the stars in the water, but looking aloft he could not see the water in the stars».

⁵⁵ Bacone, *Novum Organum*, II5, in *Works* cit., vol. 1, p. 232.

⁵⁶ *Ibidem*, I 109, in *Works* cit., vol. 1, p. 208.

⁵⁷ *Ibidem*, I 119, in *Works* cit., vol. 1, p. 214: «ut non requiratur informatio de rebus ignotis, quam attendo in notis».

⁵⁸ Bacone, *De dignitate et augmentis scientiarum*, II 2, in *Works* cit., vol. 1, p. 500. Su questo passo cfr. E. Wölfflin, *Francis Bacon und seine Quellen*, Berlin 1910/13, vol. I, p. 26 e pp. 204 sg.

⁵⁹ Bacone, *De sapientia veterum*, VI, in *Works* cit., vol. 6, p. 636: «muliercula quaedam ancilla Iambe nomine, quae ridiculis narratiunculis oblectare hospites solebat...». Vedi anche: *De dignitate et augmentis scientiarum*, II13, in *Works* cit., vol. 1, p. 522.

⁶⁰ Bacone, *De sapientia veterum*, VI, in *Works* cit., vol. 6, pp. 640 sg.: «...per illam enim repraesentantur eae quae perpetuis temporibus passim vagantur, atque omnia implent, vaniloquae de rerum natura doctrinae, re ipsa infructuosae, genere quasi subdititiae, garrulitate vero interdum jucundae, interdum molestae et importunae».

⁶¹ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, L'Aja 1720³. vol. IV, p. 1713: «Comment pourriez-vous connaître ce qui se fait dans le ciel, lui dit cette bonne femme, puis que vous ne voyez pas ce qui est proche de vos pieds?».

⁶² Johann Heinrich Alsted, *Cursus philosophici encyclopaedia*, Herbom 1620, pp. 2005 sg.: «Thaies in coelum suspiciens inciderat in barathrum. Id ancilla conspicata, merito id illi accidisse dicebat, quod coelum contemplanti eaque ante pedes sunt, non essent prius perspecta».

⁶³ Jakob Brückner, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie*, Ulm 1731, vol. I, pp. 350 e 354 (13 Cap, 1 q. 3).

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 223 sg. (I 2 Cap. 1 q. 1).

⁶⁵ *Ibidem*, vol. II, pp. 880-883.

⁶⁶ Abraham a Santa Clara, *Etwas für Alle*, Würzburg 1733, parte terza, pp. 819-821.

⁶⁷ G. W. Leibniz, *Sur ce qui passe les sens et la matière* (ca 1702): «...toutes nos plaintes viennent de nostre peu de connoissance, à peu près comme le Roy Alphonse à qui nous devons des tables Astronomiques, trouvoit à redire au systeme du monde, faute de connoistre celuy de Copernic seul capable de faire juger sainement de la grandeur et de la beauté de l'ouvrage de Dieu».

⁶⁸ A.G. Kästner, *Worin mag König Alphons des Weisen Gotteslästerung bestanden haben?*, in *Ges. schönwiss. Werke*, Berlin 1841, vol. II, pp. 132 sg. : «Giulio Cesare, cui Lucano fa dire; — media inter proeii semper/ Stellarum coelique plagis, superisque vacavi, e il cui calendario dura ben più a lungo delle tavole alfonsine, conquistò fra questi piaceri un impero ben più grande di quello perduto da Alfonso».

⁶⁹ I. Kant, *Träume eines Geistersehers* (1766) I 2: trad. it. *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, Milano 1982, p. 128.

⁷⁰ Kant, *Critica della ragion pura*, B 603 (trad. di G. Colli, Torino 1957, p. 606, n. 1).

⁷¹ L. Feuerbach, *Der Schriftsteller und der Mensch* (1834), in *Sämtl. Werke*, a cura di Bolin, Jodl, vol. 1, pp. 341 sg.

⁷² Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen*, in *Sämtl. Werke* cit., vol. 10, p. 343.

⁷³ Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* (1846), in *Sämtl. Werke* cit., vol. 1, p. 125.

⁷⁴ Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, in *Sämtl. Werke* cit., vol. 2, pp. 349 sg.

⁷⁵ Feuerbach, *Der rationalistische und ungläubige Unsterblichkeitsglaube*, in *Sämtl. Werke* cit., vol. 1, pp. 172-174.

⁷⁶ Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, in *Sämtl. Werke* cit., vol. 10, pp. 11 sg. Cfr. inoltre H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt 1975, pp. 310-340; *Der Theoretiker als Täter*.

⁷⁷ E. Gans, *Philosophische Schriften*, a cura di Horst Schröder, Berlin 1971, pp. 47 sg. (appunti anonimi),

⁷⁸ A. von Humboldt, *Gespräche*, a cura di H. Beck, Berlin 1959, pp. 103 sg. Più positivo sul valore storico della verità: H. Beck, *Alexander von Humboldt*, Wiesbaden 1959-1961, vol. 2, pp. 133 e 154.

⁷⁹ Che non dappertutto nel mondo fosse senza pericoli

compiere osservazioni astronomiche e adoperare gli strumenti necessari lo si ricava dal resoconto di viaggio di G. Rose, dove si parla dell'incontro con una guardia confinaria cinese a Bachtý sull'Irtysh nello stesso anno 1829: Humboldt è costretto a ricorrere a particolari misure cautelative per non destare alcun sospetto presso i cinesi con le sue operazioni per stabilire l'altezza del sole (A. v. Humboldt, *Gespräche* cit., p. 108).

⁸⁰ K.A. Varnhagen von Ense, *Tagebücher*, vol. IX, Hamburg 1868, pp. 232 sg.

⁸¹ H. Beck, *Alexander von Humboldt* cit., vol. 1, p. 88.

⁸² Humboldt racconta questi episodi nel diario delle sue osservazioni all'astronomo di Gotha, Franz von Zach, che aveva introdotto in Germania il sestante a specchio e insegnato a Humboldt come usarlo. Vedi H. Beck, *Alexander von Humboldt* cit., vol. 1, pp. 120 sg.

⁸³ *Ibidem*, p. 128.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 196.

⁸⁵ Citato da H.A. Schumacher, *Südamerikanische Studien*, Berlin 1884, pp. 102-104: «Ora da tutte le parti si tenevano bei discorsi sull'interesse dell'umanità e lo spirito di sacrificio per la scienza; seguirono le congratulazioni da parte del viceré e dell'arcivescovo. Tutto pareva infinitamente grandioso, solo mi si trovava molto piccolo e giovane. S'erano immaginati, invece di un trentenne, una persona cinquantenne, goffa e compassata. Fra l'altro erano state diffuse le notizie più contraddittorie da Cartagena: che non sapevo bene lo spagnolo, che osservavo le stelle dal fondo dei pozzi, che ero accompagnato da un cappellano e da una maîtresse...».

⁸⁶ A. v. Humboldt, *Gespräche* cit.» pp. 237 sg.

⁸⁷ F.W. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873): trad. it. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Milano 1973, pp. 282-284.

⁸⁸ J. Burckhardt, *Briefe*, a cura di Max Burckhardt, voi. 4, p. 264. Cfr. al proposito W. Kaegi, *Gespräch im Kirschgarten. Colonel Charras, der Cäsarismus Napoleons III. und die späten Reisen Jacob Burckhardts durch Frankreich*, in *Humanität und politische Verantwortung*, a cura di R. Reich, Zürich 1964, pp. 128-130.

⁸⁹ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding - Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962, pp. 2-8.

⁹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle 1941⁵); trad. it. *Essere e tempo*, Torino 1969, p. 456.